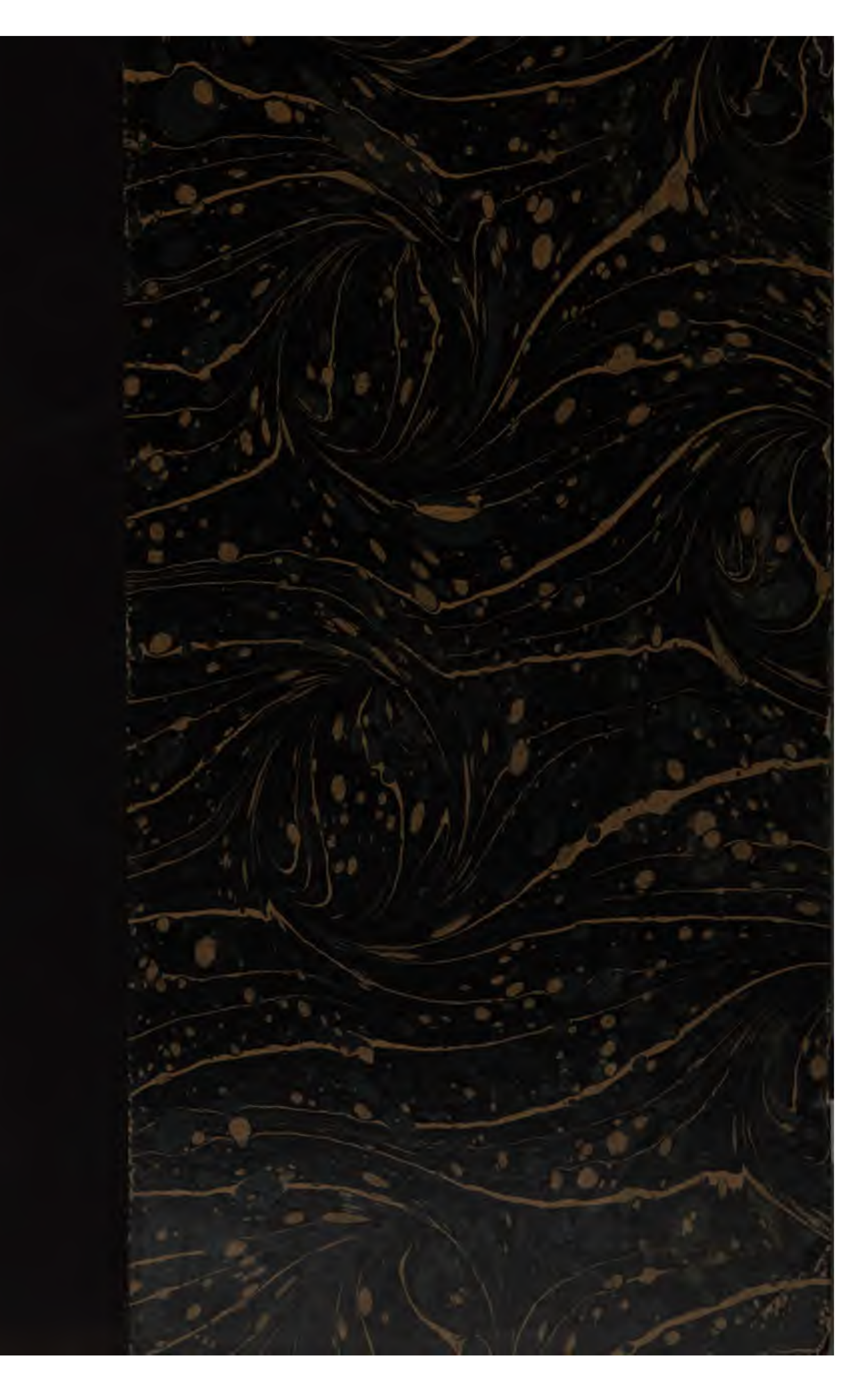
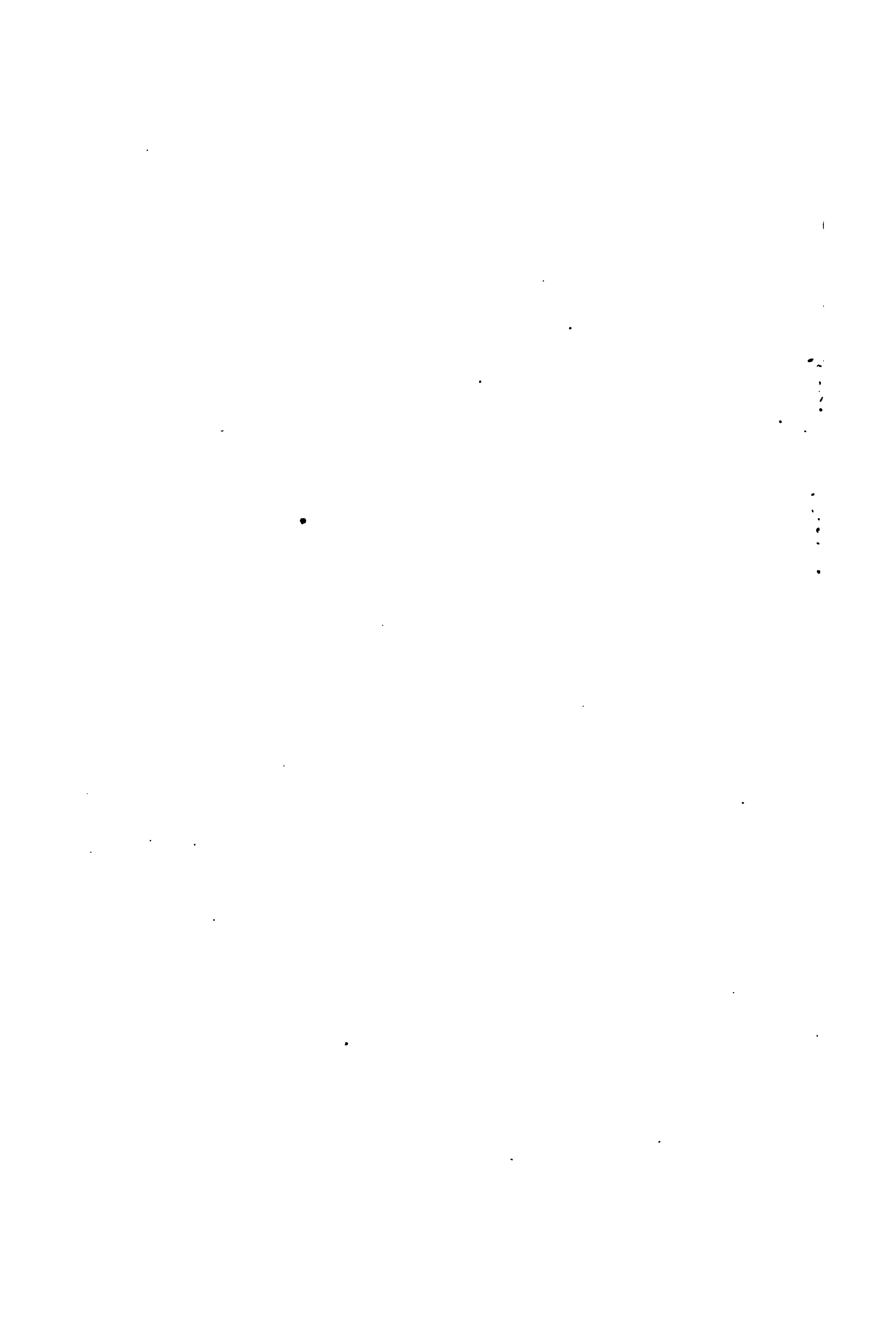








Zum 22. Januar 1894

ihrem hochverehrten Meister

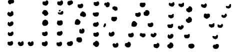
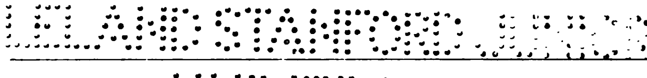
Eduard Zeller

die Mitherausgeber

des

Archivs für Geschichte der Philosophie.

Diels, Aus dem Leben des Cynikers Diogenes.
Dilthey, Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's.
Erdmann, Zur Methode der Geschichte der Philosophie mit specieller Rücksicht auf die Metaphysik des Cartesius.
Stein, Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.

Berlin
Druck von Georg Reimer
1894.

Aus dem Leben des Cynikers Diogenes.

Von

Hermann Diels in Berlin.

„Aus der Jugendzeit des Diogenes wissen wir nichts weiter als dass er aus Sinope gebürtig war, dass sein Vater Hikesias Wechselgeschäfte trieb und den Sohn früh zu demselben Geschäfte anhielt. Der Vater scheute sich nicht neben dem Geschäfte des Wechslers auch das eines Falschmünzers zu betreiben und den Sohn in dasselbe bei Zeiten einzuweihen. Diesem scheint nun freilich gleich anfangs nicht ganz wohl zu Mute gewesen zu sein bei dieser geheimen Hausmünze, aber er beruhigte sich darüber und hatte später sogar die Schwäche, sein Gewissen auf eine wahrhaft perfide Weise durch jesuitische Auslegung eines Götterausspruchs zum Schweigen zu bringen. Als fertiger Falschmünzer kam er nämlich auch nach Delphi in den Tempel des Apollon. Dort hätte er sich nun, als er in den Vortempel trat und die Sprüche überlas, die dort standen, an den klaren Spruch: „Erkenne Dich selbst“ halten sollen; aber sein Leichtsinn mit dem Humor gepaart, der ihm von jeher eigen war, haftete mit Vergnügen auf dem doppelsinnigen Spruche „Auf die Münze präg' den eignen Stempel“. Er überredete sich der Spruch enthalte eine offenbare Billigung seines Falschmünzergeschäftes und so durch seine falschmünzerische Interpretation des Götterspruches scheinbar beruhigt, kam er wieder nach Sinope und münzte mit seinem Vater fort, bis die Strafe über beide hereinbrach. Der Vater starb im Gefängnis, der Sohn suchte das Weite; die Acht ward über dem Fliehenden ausgesprochen, der sich nach Athen wendete.“

Also lautet ungefähr der Roman, den Göttling, der Biograph des Cynikers[1]), von dessen Jugendleben zu berichten weiss. Aehnlich, nur etwas confuser erzählt Laertios Diogenes, und ähnliches müssen auch bereits die alexandrinischen Litteraten gefabelt haben.

Nun ist es ja heutzutage unzweifelhaft, dass weder im Tempel zu Delphi noch zu Delos der Spruch παραχάραξον τὸ νόμισμα gestanden haben kann, da er in seiner eigentlichen Bedeutung sinnlos und in übertragener jedenfalls für die heiligen Stätten, die Schützer und Bewahrer des νόμος, ungeeignet ist, ganz abgesehen davon, dass eine solche Sentenz vor dem fünften Jahrhunderte überhaupt undenkbar wäre und ganz abgesehen von den metrischen Spielereien, die Göttling[2]), nicht zu seinem Ruhme, mit den angeblich Pythischen Sprüchen getrieben hat. Aber der Kern der Erzählung, dass der Cyniker in seiner Jugend Falschmünzer gewesen sei, wird trotz der scharfsinnigen Bedenken, die bereits Steinhart[3]) dagegen vorgebracht hatte, noch immer aufrecht erhalten; wie ich glaube, mit Unrecht.

Zunächst ist es lediglich eine Vermutung Göttlings, dass jener Falschmünzerspruch zu den altberühmten, in der Vorhalle zu Delphi angeschriebenen, gehöre. Vielmehr behauptet die alexandrinische Biographie, von der Diokles (Laertios), Julian und Suidas abhängig sind, ausdrücklich, der Orakelspruch sei dem Diogenes persönlich auf seine Anfrage erteilt worden. Diokles bringt nun in dem Wirrwar streitiger Nachrichten über die angebliche Falschmünzerei des Diogenes oder seines Vaters, die wertvolle Notiz, dass Diogenes sich selbst in seinem Dialoge Pordalis[4]) zur Falschmün-

---

[1]) *Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats* in *Abhandlungen aus dem class. Altertum* I (Halle 1851) 251 ff.

[2]) a. O. S. 221 ff.

[3]) Ersch u. Gruber Encyclop. S. I, B. XXV (1834) S. 302.

[4]) Laert. VI 20 ἐν τῷ Πορδάλει. Die Hdss. hier πορδάλῳ. Das richtige Wort gibt der Katalog der Diogenischen Schriften zweimal § 80 als Πάρδαλις, was neben der Form πόρδαλις (altdialectische, vermutlich äolische Nebenform) stehen bleiben kann. Welche Symbolik Diogenes an den Namen der gefleckten Bestie geknüpft hat, weiss ich nicht, aber dass der Titel wirklich diese meint, beweist die Reihenfolge der Dialoge Ἰχθύας, Κολοιός, Πάρδαλις im Kataloge.

zerei bekannt habe (ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα). Dies Bekenntnis scheint mir eine andere als die wörtliche Erklärung nicht nur zu gestatten, sondern zu fordern.

Verstehen wir nemlich dies Sündenbekenntnis wörtlich, so mag ja das Prahlen mit Dingen, die nach der gewöhnlichen Moral infam, nach der cynischen Adiaphora sind, der Persönlichkeit des Diogenes zugetraut werden, aber unverständlich wäre dann die Verbindung mit dem delphischen Gotte, zu der ja doch diese in Sinope begangenen Jugendsünde gar keine Veranlassung gab, in der antiken Biographik. Wir werden daher jene Selbstbezichtigung etwas anders verstehen müssen.

Wie Sokrates sich als Sohn einer Hebamme der Maieutik rühmte und zur Bestätigung seines Berufes sich auf den delphischen Gott berief, der ihn durch das Orakel des Chairephon wie durch den alten Spruch Γνῶθι σεαυτόν, zur Selbstprüfung und Menschenprüfung autorisirt habe, so wird Diogenes, die Caricatur des Sokrates, sich mit Beziehung auf den Beruf seines Vaters, des Trapeziten Hikesias mit seiner Falschmünzerei aufgespielt haben, die er im Auftrage des Pythischen Gottes treiben müsse. Er wird es als seine heilige Aufgabe hingestellt haben, das Naturgesetz an die Stelle der Menschensatzung, das Wissen an die Stelle des Glaubens, die Philosophie an die Stelle der traditionellen Bildung zu setzen, mit einem Worte: die gültige Moral umzuwerten, παραχαράξαι τὸ νόμισμα. Das ist das Schlagwort des Cynismus, ja man kann sagen der ganzen Sokratik. So hat das Wort schon Julian verstanden und mit Sokrates in Beziehung gesetzt[5]), und offenbar schwebte es auch

---

[5]) Or. VII p. 211 B τί δὲ εἶπεν ὁ θεός ἆρ᾽ ἴσμεν; ὅτι τῆς τῶν πολλῶν αὐτῷ δόξης ἐπέταξεν ὑπερορᾶν καὶ παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ τὸ νόμισμα (= τὰ νομιζόμενα p. 211 c) und VI p. 188 D ff. vergleicht er in dieser Beziehung die Anschauung des Sokrates (Kriton p. 44 c). Auch die alten Biographen hatten teilweise noch die Ahnung des wirklichen Sachverhaltes Laert. VI 20 τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα ἐκιβδήλευσε, wo das Misverständnis dem Cyniker selbst in die Schuhe geschoben wird, einfältiger Weise. Verständig dagegen Diokles (denn seine Art spricht sich hier aus) VI 71: τοιαῦτα διελέγετο (διαλεγόμενος Reiske) καὶ ποιῶν, ἐφαίνετο ὄντως νόμισμα παραχαράττων μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς. Was das Wort παραχαράττειν betrifft, so heisst es allerdings gewöhnlich die Münze fäl-

Friedrich Nietzsche noch von seinen Laertiosstudien her vor der Seele, als er die grosse moralische Revolution, die nach seiner Meinung durch Sokrates und die Juden hervorgerufen worden ist, als „Umwertung der Moral“ bezeichnete, die nun seinerseits wieder auf die richtige Währung „jenseits von Gut und Böse“ zurückgeprägt werden müsse.

---

schen, κιβδηλεύειν, kann aber wie παραποιεῖν u. dgl. zunächst nur die neutrale Bedeutung, die Münze durch Anwendung eines andern Stempels (χαρακτήρ) verändern, haben (vgl. Percy Gardner Classical Review VII, 1893, S. 437 ff.).

Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Im Goethe-Archiv fanden sich neuerdings drei zusammengehörige Bogen von der Hand der Frau von Stein. Sie enthalten einen kleinen Aufsatz, dictirt und mit augenscheinlicher Beziehung auf Spinoza. Suphan hat diesen Aufsatz im Goethe-Jahrbuch (1891) unter dem obenstehenden Titel herausgegeben und mit einer geschichtlichen Erläuterung begleitet. Nun ist er auch in die Weimarer Goethe-Ausgabe aufgenommen.

Ueber den Verfasser und die Zeit dieses Aufsatzes konnte unter Goethe-Kundigen kein Zweifel sein. Wir wissen, dass Goethe im Winter 1784/85 zuerst den Spinoza gelesen hat [1]). Er las ihn gemeinsam mit Frau von Stein. Er suchte zur selben Zeit in Gesprächen mit Herder sich philosophisch mit Spinoza auseinanderzusetzen. Hierzu hatte ihn die vertrauliche Mittheilung des Lessing'schen Gesprächs durch Fr. H. Jacobi und dann dessen Besuch im September 1784 angeregt. Dass diese Anregung ein anhaltendes metaphysisches Interesse für Spinoza zur Folge hatte, war tiefer durch das voraufgegangene und auch damals fortdauernde Symphilosophieren mit Herder bedingt. Auf den so vorbereiteten Boden fiel der Eindruck aus der Lektüre Spinoza's. Diese Lektüre war schon Mitte November in vollem Gang. Am 11. November 1784 schreibt Goethe an Knebel, dass er mit der Frau von Stein Spinoza's Ethik lese, und er fügt hinzu: „Ich fühle mich

[1]) Vgl. u. a. den folgenden Brief Herders an Jacobi 20. Dez. 84.

ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige.“ Sie lasen zunächst die deutsche Uebersetzung, dann brachte Goethe aus Jena ein geliehenes Exemplar des lateinischen Spinoza mit, und zu Weihnachten 1784 erhielt er von Herder aus dessen Bibliothek einen lateinischen Spinoza zum Geschenk. „Goethe“, so schreibt Herder 20. Dezember 1784 an Jacobi, „hat seit Du weg bist, den Spinoza gelesen, und es ist mir ein grosser Probirstein, dass er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe.“ Und Goethe selbst schreibt am 12. Januar 1785: „Ich lese und lese ihn wieder.“ In dieser Epoche hat zweifellos Goethe der Frau v. Stein den Aufsatz dictirt. Dass ihn Goethe verfasste, dass er ihn damals verfasste, dafür sprechen, neben den angegebenen noch andere äussere Indicien, welche alle Suphan in seiner Erläuterung sorgfältig zusammengestellt hat; es wird aber auch bestätigt durch innere Merkmale des Styls, der seelischen Stimmung sowie des Verhältnisses der hier geäusserten Gedanken zu den Dichtungen Goethe's aus der entsprechenden Epoche; dies Verhältniss wird sich im Folgenden ergeben.

So entsteht die Aufgabe, das merkwürdige Dokument für das Verständniss Goethes zu verwerten. Da das niemand bisher versucht hat, möchte ich zu einer solchen Verwertung durch die folgenden Bemerkungen anregen. Mehr als das beabsichtigen diese Bemerkungen nicht. Ich lasse nun zuerst, um mich verständlich zu machen, den Aufsatz selbst folgen und füge nur Ziffern zu den einzelnen Sätzen hinzu.

Der Aufsatz Goethe's.

1 Der Begriff vom Daseyn und der Vollkomenheit ist ein und eben der-
2 selbe; wen wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns möglich ist so sagen wir dass wir uns das Unendliche dencken.

2 Das Unendliche aber oder die volständige Existens kan von uns nicht gedacht werden;

3 Wir können nur Dinge dencken die entweder beschränckt sind oder die sich unßre Seele beschränkt. Wir haben also in so fern einen Begriff
4 vom Unendlichen als wir uns dencken können dass es eine volständige Existens gebe welche aufer der Faßungskrafft eines beschränckten Geistes sind.

5 Man kan nicht sagen dass das Unendliche Theile habe.

Alle beschränckte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine 6
Theile des Unendlichen sie nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit. 7

Wir können uns nicht denken dass etwas Beschräncktes durch sich 8
selbst existire, und doch existirt alles würcklich durch sich selbst, ob gleich 9
die Zustände so verkettet sind dass einer aus den andern sich entwickeln 10
muss und es also scheint dass ein Ding vom andern hervorgebracht werde, 11
welches aber nicht ist; sondern ein lebendiges Wesen giebt dem andern 12
Anlass zu seyn und nöthigt es in einem bestimmten Zustand zu existiren. 13

Jedes existirende Ding hat also sein Daseyn in sich, und so auch die 14
Uebereinstimmung nach der es existirt.

Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige 15
Körper nicht anders als höchst unvolkommen angewendet werden kan.

Ein lebendig existirendes Ding kan durch nichts gemessen werden was
aufer ihm ist, sondern wenn es ja geschehen solte, müfte es den Maasstab
selbst dazu hergeben, dieser aber ist höchst geistig und kan durch die
Sinne nicht gefunden werden; schon beym Zirckel lässt sich das Maas des 16
Diameters nicht auf die Perieferie anwenden. So hat man den Menschen
mechanisch meßen wollen, die Mahler haben den Kopf als den vornehmsten
Theil zu der Einheit des Maafes genommen, es lässt sich aber doch das-
selbe nicht ohne sehr kleine und unaussprechliche Brüche auf die übrigen
Glieder anwenden;

In jedem lebendigen Wesen sind das was wir Theile nennen dergestalt
unzertrennlich vom Ganzen dass sie nur in und mit denselben begriffen
werden können, und es können weder die Theile zum Maas des Ganzen 17
noch das Ganze zum Maas der Theile angewendet werden, und so nimt
wie wir oben gesagt haben ein eingeschräncktes lebendiges Wesen Theil 18
an der Unendlichkeit oder viel mehr es hat etwas unendliches in sich, wen 18
wir nicht lieber sagen wollen dass wir den Begriff der Existens und der Vol-
kommenheit des eingeschränckten lebendigen Wesens nicht ganz faßen 19
können und es also eben so wie das Ungeheure Ganze in dem alle Exi-
stenzen begriffen sind, für unendlich erklären müßen.

Der Dinge die wir gewahr werden ist eine ungeheure Menge, die Ver-
hältniße derselben die unsre Seele ergreifen kan sind äuferst manigfaltig. 20
Seelen die eine innre Krafft haben sich auszubreiten, fangen an zu ordnen
um sich die Erkentniss zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbin-
den um zum Genuss zu gelangen.

Wir müssen also alle Existens und Volkommenheit in unßre Seele der
gestalt beschräncken dass sie unßrer Natur und unßrer Art zu dencken und 21
zu empfinden angemeßen werden; dann sagen wir erst dass wir eine Sache
begreifen oder sie geniesen.

Wird die Seele ein Verhältniss gleichsam im Keime gewahr deßen Har-
monie wen sie ganz entwickelt wäre, sie nicht ganz auf einmahl überschauen 22
oder empfinden könte, so nennen wir diesen Eindruck erhaben, und es ist
der herrlichste der einer menschlichen Seele zu theile werden kan.

Wen wir ein Verhältniss erblicken welches in seiner ganzen Entfaltung 23

zu überschauen oder zu ergreifen das Maas unßrer Seele eben hinreicht, dann nennen wir den Eindruck gross.

24 Wir haben oben gesagt, dass alle lebendig existirende Dinge ihr Verhältniss in sich haben, den Eindruck also den sie so wohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wen er nur aus ihrem volständigen Daseyn entspringt, nennen wir wahr und wen dieses Daseyn theils auf 25 eine solche Weise beschränckt ist dass wir es leicht faßen können und in einem solchen Verhältniss zu unßrer Natur stehet dass wir es gern ergreifen mögen, nennen wir den Gegenstand schön.

Ein gleiches geschieht wen sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes, es sey so reich oder arm als es wolle, von dem Zusammenhange der Dinge gebildet und nunmehr den Kreiß zugeschlossen haben. Sie werden dasjenige was sie am bequemsten dencken, worin sie einen Genuss finden können, für das gewißeste und sicherste halten, ja man wird meistentheils bemercken dass sie andere welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältniße götlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bey jeder Gelegenheit bescheiden trotzig merken laßen dass sie im Wahren eine Sicherheit gefunden welche über allen Beweiss und Verstand erhaben sey. Sie können nicht genug ihre inere beneidenswerthe Ruhe und Freude rüh-26 men und diese Glückseeligkeit einem jeden als das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar zu entdecken im Stande sind auf welchem Weg sie zu dieser Ueberzeugung gelangen, noch was eigendlich der Grund derselbigen sey, sondern bloss von Gewissheit als Gewissheit sprechen, so bleibt auch dem lehrbegierigen wenig Trost bey ihnen indem er immer hören muss, das Gemüht müße immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einem Punckt hinrichten, sich aller manigfaltigen Verwirrenden Verhältniße entschlagen und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freywilliges Geschenck und eine besondere Gabe Gottes sey.

Nun mögten wir zwar nach unßrer Art zu dencken diese Beschränckung keine Gabe nennen weil ein Mangel nicht als eine Gabe angesehen werden kan, wohl aber mögten wir es als eine Gnade der Natur ansehen dass sie, da der Mensch nur meist zu unvolständigen Begriffen zu gelangen im Stande ist, sie ihn doch mit einer solchen Zufriedenheit in seiner Enge versorgt hat.

Goethes Pantheismus in seiner Ausbildung vor der Weimarer Zeit.

Goethe hat zu jeder Zeit seines Lebens bezweifelt, dass ein allgemeingiltiges metaphysisches System im Bereich menchlichen Erkennens liege. Er sonderte stets ein Unerforschliches von dem was wir denkend erreichen können. „Der Mensch ist nicht geboren

die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten“ [2]). Die Energie, mit der wir uns dem Unerforschlichen in der Sphäre des Begreiflichen nähern, ist bedingt durch den Zug in uns, im Handeln und Bilden zu ihm in Beziehung zu treten. Durch das Leben selbst erfahren wir am besten was an ihm sei. Wie er in die männlichen Jahre kam, dehnte sich ihm die Sphäre des Begreiflichen, Fassbaren, dessen was wir langen und erreichen können, weiter aus. Im Alter gewann das Gefühl der Unerforschlichkeit des Wirklichen wieder mehr Macht über seine Seele. Wie dies der natürliche Gang der Lebensalter ist.

Aber dies lebendige Sinnen und Denken über die Natur und den Menschen war von einer Grundstimmung getragen, welche seinem dichterischen Naturell entsprang. Das lebendigste Gefühl des eignen inneren Zustandes war immer in ihm. Dasein und Lebensgefühl desselben waren in ihm ungetrennt. Wo das freudige Bewusstsein seiner Selbst gehemmt war, da war mitten im Schmerz die Zuversicht, dass die Dissonanz sich lösen müsse. Alles was er darstellte war Zustandsbild, Leben, das auch durch Schuld und Kampf zur Läuterung und einem verklärteren, milderen, von Resignation erfüllten Glückszustand führt. So war ihm auch die Welt immer vom Licht der eigenen Lebensfreudigkeit bestrahlt. Die sinnliche Schönheit alles Wirklichen empfand er beständig. Wirklichkeit war ihm so der Sitz der Vollkommenheit. Er suchte keine vollkommene Welt ausser der, von welcher er ein Theil war. Sie erschien seinem Dichtergeiste als höchst lebendig, schön, unerforschlich. Diese Gemüthsverfassung und ihre Darstellung in einem Weltbild während dieser verschiedenen Stadien nenne ich seinen Pantheismus.

Das älteste Dokument seiner Weltansicht sind die Ephemeriden, sein Tagebuch von 1770. 1. Es zeigt mannichfaltige Lektüre von Schriften, welche der Menschenkenntniss dienen konnten, ein besondres Interesse für das Unausschöpfbare des Lebens, für Mystiker wie Agrippa und Paracelsus. Er notirt aus Cicero: „und

---

[2]) Eckermann I 156.

da Alles durchdrungen und erfüllt von ewigem Sinn und göttlichem Geist ist, müssen durch die Verwandtschaft mit den göttlichen Geistern auch die Menschengeister bewegt werden".[3]) Alles Mystische zieht ihn an. Da führt ihn nun aber Bayle auf Giordano Bruno, und er vertheidigt eine von Bayle citirte Stelle des Pantheisten der Renaissance gegen den Philosophen der Zerrissenheit. ‚Das Eine, das Unendliche, das Seiende und das was im Ganzen und durch das Ganze hin ist, das ist dasselbe überall. Daher die unendliche Ausdehnung, weil sie keine Grösse ist, mit dem Individuum zusammenfällt. Wie ja auch die unendliche Vielheit, weil sie keine Zahl ist, mit der Einheit zusammenfällt.'[4]) Er selbst spricht sich emanatistisch oder pantheistisch aus. ‚Getrennt über Gott und über die Natur der Dinge handeln ist schwierig und gefährlich, wie wenn wir über Körper und Seele einzeln denken. Die Seele erkennen wir nur vermittelst des Körpers, Gott nur durch den Einblick in die Natur. Daher scheint mir thöricht, die der Thorheit zu zeihen, welche ächt philosophisch Gott mit der Welt verknüpft haben. Denn Alles was ist muss zum Wesen Gottes gehören, da Gott das einzige Wirkliche ist und Alles umfasst.' Das ganze Alterthum ist für Goethe Zeuge dieser Denkart, er bezeichnet sie als Emanatismus, wie dieser ja auch thatsächlich zum Pantheismus hinüberführt, und er beklagt nur, dass ‚dieser so reinen Lehre im Spinozismus ein so böser Bruder erwachsen ist', wobei er offenbar wiederum aus Bayle seinen Begriff von Spinoza geschöpft hat. Die Weltseelen-Lehre der Stoa, der Naturalismus des Lucrez, insbesondere aber der Pantheismus des Bruno klingen in dieser Ansicht an.

Das zweite Dokument ist der Werther. Schon 1772 schrieb Goethe: „was die Natur uns zeigt, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, Alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, gross und bedeutend, mannigfaltig in's Unendliche, schön und hässlich, gut und böse, alles mit gleichem Recht neben einander. Die Kunst entspringt

---

[3]) Aus Cic. de divinatione.

[4]) De la causa, principio et uno, praemiale epistola.

aus den Bemühungen des Individuums, sich gegen die zerstörende Kraft des Universums zu erhalten.“ Der ganze Werther (1774) ist dann aufgebaut auf das Princip der Natur im Gegensatz zur Convention. In diesem ist aber die Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und mit dem unermesslichen Naturganzen enthalten. Die Heimlichkeit der Einschränkung des Daseins, das befriedigte Gefühl der Enge des Lebens, in welchem wir uns doch von dem unermesslichen Ganzen, wie von einem Horizont umgeben und zu ihm hingezogen finden: das ist der Grund-Akkord, mit welchem das Werk anhebt. Man kann sagen, dass das Verhältniss der eingeschränkten Intelligenz zum Universum bei Goethe nur der Reflex dieses Lebensgefühls in der Sphäre des Erkennens ist. „Die thätigen und forschenden Kräfte des Menschen sind eingesperrt.“ „Alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens ist nur eine träumende Resignation, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt.“ (Werther I. Buch 22. Mai.) So entsteht mitten im heimlichen Gefühl des nächsten Zusammenhangs mit der nächsten Natur das Streben, das Unendliche sich anzueignen. „Wie oft habe ich mich mit Fittichen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das Alles in sich und durch sich hervorbringt.“ [5]) Dann am 18. August: Dies Unendliche ist nicht ein Jenseitiges, sondern „das innere glühende, heilige Leben der Natur“ selber, „die unendliche Welt“. Und sie wird nach dem Gesetz der eigenen Phantasie als Quellen, als Keimen, als ewiger Wechsel, Gebären und Vernichten aufgefasst. Ja unter dem Druck des Leidens erscheint dasselbe Universum naturalistisch als „ewig wiederkäuendes Ungeheuer“, welches vordem in der freudigen Ruhe der Anschauung pantheistisch als göttliches Le-

---

[5]) Vgl. Shaftesbury II, S. 429. Wie oft macht ich nicht den Versuch, wie oft wagt ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ocean der Welten. Dazu 427. Vollkommenstes Symbol dieser Grundstimmung Faust, Spatziergang.

ben sich darstellte. Aus demselben Grundgefühl stammt der Protest gegen die Transcendenz im Prometheus, durch dessen Lectüre Lessings Bekenntniss zu dem ‚Eins und Alles' im Gespräch mit Jacobi veranlasst wurde. Aus ihm ist gleichzeitig mit dem Werther der erste Faust niedergeschrieben worden. Darin in Einem grossen Wurf die Verkündigung des emanatistisch angeschauten Alleinen („Wie Alles sich zum Ganzen webt etc." vgl. das Religionsgespräch), zugleich aber die Darstellung des Unvermögens der menschlichen Erkenntniss, auch nur die Kraft, die das Erdganze durchwaltet, zu verstehen (Weltgeist, Erdgeist und Faust).

Der Aufsatz Natur.

Das nächste Dokument ist der Aufsatz Natur, welcher 1782 im Tiefurter Journal erschien.

Nachdem dieser Aufsatz lange Gegenstand höchster Bewunderung und eine Hauptquelle für die Entwicklung der Naturansicht Goethe's gewesen ist, erfahren wir durch die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Rudolf Steiner's, von welchem wir auch die beiden musterhaften Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethe's besitzen, dass derselbe höchst wahrscheinlich von Tobler nach Gesprächen Goethe's im Sommer 1781 niedergeschrieben ist. Tobler war im Sommer 1781 in Weimar. Er genoss als philosophischer Kopf da ein ausserordentliches Ansehn. Goethe hatte „mit ihm über diese Gegenstände oft gesprochen". Er führte offenbar selbst auf diesen intimen geistigen Verkehr mit Tobler den Inhalt dieses Aufsatzes zurück und fand nur, dass er selber dem Aufsatz vielleicht diese Leichtigkeit und Weichheit nicht hätte geben können. Im Uebrigen müsste Tobler als Verfasser dieses Aufsatzes auch stilistisch sich ganz nach Goethe geformt haben, dessen Einfluss auf seine Umgebung damals ja ausserordentlich war. Nun muss aber ein anderes Moment hinzugenommen werden, das Steiner nicht berücksichtigt hat. Tobler als Verfasser des Aufsatzes muss zunächst von der Rhapsodie Shaftesbury's inspirirt gewesen sein. Und so ergiebt sich als wahrscheinlichste Annahme, dass Tobler nach dem Vorbild der Rhapsodie von Shaftesbury einen Hymnus auf die

Natur abfasste und in demselben die verwandten und ihm vertrauten Goethe'schen Anschauungen vereinigte.

Suphan hat bereits feinsinnig mehrere Berührungen des Aufsatzes Natur einerseits mit Shaftesbury, andererseits mit Herder herausgehoben.[6]) Shaftesbury hat aber überhaupt auf dies ganze ästhetische Zeitalter, auf Wieland, Herder, Goethe und Schiller einen Einfluss geübt, welcher dem von Spinoza ganz gleichwerthig gewesen ist. Beide Denker leiten dann auf Giordano Bruno zurück. Herder hatte auf die hier entscheidende Partie in Shaftesbury Rhapsodie frühe seine Aufmerksamkeit gerichtet. Befindet sich doch seine dichterische Behandlung dieser Partie, der Lobgesang auf die Natur, schon in dem „Buch der Gräfin“ von 1773 handschriftlich, sonach fällt die Aufnahme des Pantheismus von Shaftesbury in Herder's Gedanken vor die Einwirkung Spinoza's auf ihn.

Der Einheitspunkt so verschiedener Einwirkungen liegt in Shaftesbury's Auffassung der Natur unter dem Gesichtspunkt des künstlerischen Vermögens. Die ursprüngliche allverbreitende, alles belebende Seele des Universums, das unermessliche Wesen, das durch ungeheure Räume eine unendliche Menge von Körpern ausgestreut hat, wirkt in ihnen als eine künstlerisch bildende Kraft. Hierdurch ist die von Shaftesbury angewandte Personification der Natur bedingt. Er redet sie an. Darin folgt ihm der Naturhymnus.

Ich hebe nun einige Belege für die Uebereinstimmung zwischen Shaftesbury und dem Aufsatz über die Natur aus meiner Sammlung heraus. Herder hat dann den Aufsatz Natur immer zur Hand gehabt und benutzt; durch ihn wirkte zunächst Goethe auf ihn, dann trat für die Kenntniss der einzelnen in der Technik der Natur enthaltenen Verfahrungsweisen seit August 1783 die vertraute Freundschaft mit Goethe hinzu. Ueber das Verhältniss Schiller's zu Shaftesbuy werde ich an andrer Stelle handeln.

---

[6]) Suphan: Goethe und Spinoza S. 13. 26, ders.: Goethe und Herder in der D. Rundschau S. 69. Ders.: in der Anmerkung zu Herder's Werke B. 22 S. 350 vergl. B. 12 S. 430. Letztere Citate waren mir entgangen, als ich Archiv II,45 auf die Verwandtschaften einzelner Stellen aufmerksam machte.

Unerforschlichkeit der Natur.

Shaftesbury. Skepticismus.	Aufsatz über die Natur.
„Dein Wesen ist unbegränzt, unerforschlich, undurchdringlich. In Deiner Unermesslichkeit verlieren sich alle Gedanken. Wie oft macht' ich nicht den Versuch, wie oft wagt' ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ocean der Welten; aber sobald kehr' ich nicht in mich selbst zurück, so schlägt das Gefühl meines so enge beschränkten Wesens, und der Fülle seines Unendlichen, so gewaltig mich nieder, dass ich's nicht länger wage in den fürchterlichen Abgrund zu schauen, oder die Tiefe der Gottheit zu ergründen.“ (S. 429.) In einer Unendlichkeit von Dingen, die in wechselseitiger Beziehung unter einander stehen, kann ein Geist, der nicht die Unendlichkeit durchschaut, unmöglich etwas völlig sehen. (S. 451 ff. 457.) Näherer Beweis: 1) unsre Kenntniss der Bewegungen reicht nicht in's Innere der Körper, 2) die Zeit ist als unmerklicher Punkt für unsere Fassungskraft zu klein, als Ewigkeit überschreitet sie dieselbe. 3) Der Raum als Sitz des allerfüllenden göttlichen Wesens (Newton) ist ein Abgrund für die Erkenntniss. 4) Wie Gedanke aus Materie und Bewegung oder diese aus Gedanke entspringen könne, ist unerforschlich.	„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verräth uns ihr Geheimniss nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Sie hat keine Sprache noch Rede. Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Firmen und ist immer dieselbe. Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träg und schwer, und schüttelt ihn immer wieder auf.“ Schilderung der Natur im ganzen Aufsatz durch Widersprüche. Alles neu und immer das Alte, lieblich und schrecklich, veränderlich und gesetzlich, ganz und immer unvollendet, um und in uns und fremd. Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Vergl. Goethes Aufsatz über den Granit, naturw. Schr. 9, 173.

Die Natur ist überall von einem einheitlichen Princip beseelt und göttlich, die Mutter aller Dinge.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
„Wie können wir den grossen allgemeinen Weltgeist verwerfen? Wie können wir so unnatürlich sein, die göttliche Natur, unsere gemeinschaftliche Mutter, zu verläugnen und uns weigern, den höchsten allbeseelten, allregierenden Genius zu suchen und zu erkennen.“ (S. 437.)	„Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur.“ Vergl. Granit S. 173. 175.	Erster Entwurf der Ideen 13, 447: „Grosse Mutter, Deine Kraft ist überall ganz und unendlich.“

Einheit in allen Individuis der Natur.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Beweis eines vereinigenden geistigen Princips in der Natur S. 443ff.	„Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isolirtesten Begriff und doch macht Alles eins aus.“	„Jedes Deiner Werke machtest Du ganz und Eins und sich nur selbst gleich; Du schufst es gleichsam von innen heraus. Grosse Mutter! Deine Kraft ist überall ganz und unendlich; allenthalben hast Du compensiret.“

Gleichartigkeit des ganzen Universums.

Shaftesbury.	Aufsatz Natur.	Goethe.	Herder.
Sie wird von ihm nur durch die Gesetze der grossen rotirenden Massen im Universum, insbesondere durch die Gravitationslehre erwiesen.	Die einheitliche Technik der Künstlerin Natur in den Organismen wird überall aufgewiesen. „Auch das Unnatürlichste ist Natur.“ Vergl. Granit S. 173.	Grundstimmung im Werther, vgl. Hempel'sche Ausgabe 14, 19. Ebenso in den Worten des Erdgeistes. Monolog „Wald und Höhle“: „Du führst die Reihe der Lebendigen von mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.“	Entwurf der ersten drei Bücher der Ideen, Band 13 S. 445: „Vorzüge des Menschen vor seinen Brüdern den Erdthieren“. S. 446: „Welche Unendlichkeit umfasst mich, wenn ich, überzeugt und betroffen von tausend Proben dieser Art, Natur! in Deinen heiligen Tempel trete. Kein Geschöpf bist Du vorbeigegangen: Du theiltest Dich Allem in Deiner Unermesslichkeit mit und jeder Punkt der Erde ist Mittelpunkt Deines Kreises.“ S. 447: „Der Mensch ist ein Thier der Erde.“

Die Natur hat sich aus einander gesetzt, um sich selbst zu geniessen und zu fühlen. Neue Form des Pantheismus, vgl. m. Darstellung Archiv II, 4.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Die neuen Ankömmlinge schauen das Licht, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Scene werden und grössere Mengen des Geschenks der Natur geniessen. (S. 456.)	„Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu geniessen. Immer lässt sie neue Geniesser er-	„Die Schöpfung ist dazu geschaffen, dass sie auf jedem Punkte genossen, gefühlt, gekostet werde; es mussten also mancherlei Organisationen sein, sie überall zu fühlen und zu kosten.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
	wachsen, unersättlich, sich mitzutheilen.	. . . wenn sie von Millionen Geschöpfen auf allen ihren Seiten durchgenossen, durchempfunden wird."
Verwandt mit dem obigen Anfang „sie liebt sich selbst etc." Spinoza V 35, 36, und doch todt und theologisch formelhaft gegen diese ästhetische Lebendigkeit.	Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, Alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, Alles ist ihr Verdienst.	
„Diese höheren Scenen, dieses edlere Schauspiel." S. 498.	Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft."	

Die Natur als Künstlerin.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
„Können wir aus dem, was uns sichtbar ist, anders schliessen, als dass Alles, wie in einem harmonischen Kunstwerke, zusammenhange?" S. 431.	„Sie ist die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den grössten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der grössten Vollendung zur genausten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen."
„O, herrliche Natur! über Alles schön und gut! Allliebend, allliebenswürdig, allgöttlich! deren Blicke so unwiderstehlich reizend, so unendlich bezaubernd sind; deren Erforschung so viel Weisheit, deren Betrachtung soviel Wonne gewährt; deren kleinstes Werk eine reichere Scene, ein edleres Schauspiel darstellt, als Alles was je die Kunst erfand!"	Sie wird als Genie bezeichnet. „Sie spielt ein Schauspiel."
„Die Quelle und Urgrund aller Schönheit und Vollkommenheit." S. 428.	
„Nicht weniger vortheilhaft können wir von jener höchst vollkommenen Kunst urtheilen, die sich in allen Werken der Natur offenbart. Unsere Augen, durch mechanische Kunst gestärkt, entdecken in diesen Werken eine verborgene Scene von Wundern; Welten in Welten, unendlich klein und doch an Kunst den grössten gleich, und schwanger von Wundern, die der schärfste Sinn, mit der grössten Kunst oder durchdringendsten Vernunft verbunden, nicht ergründen oder entfallen kann." (S. 457.)	
„Sie ist allenthalben wohlthätig und gütig". (472.)	„Sie macht Alles was sie giebt zur Wohlthat." „Sie ist gütig."

Einheitliche Technik der Natur.

Shaftesbury.

S. 471 stoisch gedacht. „Die unsichtbare ätherische Substanz ist durch das Weltall verbreitet.“ „Sie brütet den kalten, trägen, festen Klumpen, und erwärmt ihn bis zum Mittelpunkt. Sie bildet Minerale, giebt Leben und Wachsthum den Pflanzen, facht in der Brust lebendiger Geschöpfe eine sanfte, unsichtbare, belebende Flamme an, baut, beseelt und nährt die unendlich mannichfaltigen Formen.“ Sie erhält die Harmonie „ihren eigenthümlichen Gesetzen gemäss“. Dann löst sie dieselbe wieder in den Zustand auf, in welchem Alles Gott ist. 1708 war die einheitliche Technik der Natur nur in der Astronomie nachgewiesen. Die Gravitationslehre des Newton (1687) liegt der Darstellung der Einheit und Gleichartigkeit in der Technik der Natur S. 460 ff. zu Grunde. Das vergleichende Studium der Organismen entstand erst später. Vorbereitend: S. 351 ff. „ein allgemeines System, ein zusammenhängender grosser Plan der Dinge“. Wie das Weltall, so ist auch jeder Organismus ein System, in welchem die Theile zum Ganzen durch die Einheit des Zweckes geordnet sind. Dies System ist bedingt durch das Milieu, in dem es sich befindet. Das Studium dieser Beziehungen ist Gegenstand der Zoologie u. Botanik. Zu 1. 2. 3. vgl. nächstes Citat. Zu 5. vgl. S. 283: die Leidenschaften „die grössten Betrüger der Welt.“

Aufsatz über die Natur.

Der Nachweis der einheitlichen Technik hat hier die vergleichende Betrachtung des thierisch-menschlichen Lebens zur Unterlage, ist aber unbestimmte Divination. Dies entspricht dem Jahr 1782.

1) Sie erweckt nach unwandelbaren Gesetzen beständige Veränderung.
2) Sie legt Alles auf Individualität an „aus dem simpelsten Stoff zu den grössten Contrasten, zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen.“

3) Um sich mitzutheilen, lässt sie immer neue Geniesser erwachsen. Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.

4) Sie hat wenige Triebfedern.

5) Sie freut sich an der Illusion.

6) Die Geschöpfe sollen nur laufen. Die Bahn kennt s i e.

7) Sie giebt Bedürfnisse, weil sie Bewegungen liebt; diese erreicht sie mit wenigen.

Herder.

Herder giebt drei Darstellungen von der Technik der Natur, in den Ideen, dem Gott und der Kalligone. Dieselben sind von Shaftesbury bedingt, er hat offenbar den Aufsatz Natur immer zur Hand, und er hat den Umgang mit Goethe benutzt.

Kalligone, 1800, 22 S. 126. „In allem nämlich, wo viele und mancherlei Mittel angewandt werden, um Werke hervorzubringen, die als treffliche Zusammensetzungen in's Auge fallen, in denen bei einem System von Regeln ein offenbarer Zweck erscheint, nennen wir mit Recht die Natur eine Künstlerin.“

Entwurf der Ideen 13, 447: ‚Allenthalben hast Du compensiret.'

22, 127. „Sie schafft indem sie zerstört und zerstört indem sie schaffet. Individuen lässt sie sinken und erhält Geschlechter.“

Vielheit, Wechsel und Tod als Mittel der Natur, sich mitzutheilen.

Shaftesbury.

„Die Urquelle des Lebens ist allweit vertheilt und von unendlich abgeänderter Mannichfaltigkeit; sie durchströmt die feinsten Canäle der Welt und versiegt nirgends. Alles lebt, kehrt durch beständigen Wechsel immer in's Leben zurück. Die vergänglichen Wesen verlassen ihre erborgten Formen und treten die Elemente ihrer Substanz immer neuen Ankömmlingen ab. Sowie die Reihe an sie kommt, in's Leben gerufen, schauen sie das Licht und vergehen im Schauen, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Scene werden. Freigebig und gross, theilt sie sich so vielen als möglich mit, und vervielfältigt die Gegenstände ihrer Güte in's unendliche. Nichts thut ihrer geschäftigen Hand Einhalt. Keine Zeit geht verloren, keine Substanz. Neue Formen gehen in's Dasein hervor, und werden gleich den alten zerstört, so bleibt doch die Materie, woraus sie zusammengesetzt waren, nicht ungenützt, selbst in der Verwesung. Dieser verworfene Zustand ist bloss der Weg oder Uebergang zu einem besseren."

Aufsatz über die Natur.

„Wir sind von ihr umschlungen."

„Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr. Für's Bleiben hat sie keinen Begriff."

„Sie lebt in lauter Kindern." „Immer lässt sie neue Geniesser erwachsen." „Ihre Kinder sind ohne Zahl." „Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben."

Die Bildungskraft in der organischen Welt in dem Instinkt.

Shaftesbury.

S. 510ff. Beweis 1) aus der Entstehung der Organismen aus den Keimen. 2) aus dem Instinct S. 511. Sein Merkmal ist, dass in ihm die Natur uns ohne Erziehung belehrt. 3) aus der Vorempfindung und dem Genuss des Schönen oder Guten im Menschen.

Aufsatz über die Natur.

„Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen; die Bahn kennt sie."

Herder.

Kalligone, Werke 22, S. 126: Die Natur „eine lebendige Wirkerin." „Die Werke der Bienen z. B. den Bau der Biber u. f. nennt jedermann kunstreich, wenn ihren Arbeitern gleich menschliche Vernunft und Freiheit fehlet. Wie Ihr auch die Kräfte, durch welche sie hervorgebracht sind, nennen möget; die Werke selbst sind kunstreich."

Liebe und Enthusiasmus
als höchste Aeusserung der Individuen im Universum.

Shaftesbury.

Die Rhapsodie gipfelt in dem die Selbstsucht überwindenden Enthusiasmus S. 496. 532. Weise ist der, wer als Baumeister seines eigenen Lebens

Aufsatz über die Natur.

„Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und Alles will sich verschlingen. Sie

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
und Glücks dessen Schönheit verwirklicht. S. 539: Befreiung von der Sclaverei der Selbstsucht und Leidenschaft, Aussöhnung mit der herrlichen Ordnung des Weltganzen, Harmonie mit der Natur, in Freundschaft leben mit Gott und Menschen. Vgl. Brief über den Enthusiasmus. W. I S. 4ff. S. 70: Enthusiasmus bedeutet göttliche Gegenwart, alles Erhabene in den menschlichen Leidenschaften. Weltfreudigkeit Merkmal des wahren Enthusiasmus.	hat Alles isolirt, um Alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos. Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten."

Entstehung des Spinozaufsatzes.

Am 28. August 1783 hob Goethe's Bund mit Herder an. Das Problem, das von nun ab für die Entstehung der Ideen von Herder und der Naturansicht von Goethe erwächst, kann nur aus den Manuscripten gelöst werden. Einige Sätze können doch aus dem Bekannten abgeleitet werden. Das erste Buch der Ideen ist ausser Frage, das Problem selbst hebt mit dem zweiten an; nun las Herder erst December 1783 die ersten Capitel des ersten Buchs vor; sonach war, als sein Bund mit Goethe anhob, höchst wahrscheinlich das zweite Buch noch im Fluss. Dieser Thatbestand ist im besten Einklang mit Goethe's Aeusserung: „In dem ersten Bande sind viele Ideen, die mir gehören". Goethe's ernstes Naturstudium war aber damals schon auf seiner Höhe. Seine leitenden Gedanken waren vorhanden. Er liess sich schon 1780 seine mineralogische Sammlung ordnen, begann die Granitabhandlung, begann 1781 bei Loder ein methodisches anatomisches Studium, suchte nach vergleichender Methode in die Technik der Natur einzudringen und entdeckte auf diesem Weg Frühling 1784 die Existenz des Zwischenkieferknochens beim Menschen, wovon er gleich Herder Mittheilung machte. Er besass schon den Gedanken des Typus, welcher der ästhetischen Auffassung der Technik der Natur zur wissenschaftlichen Morphologie den Weg öffnete: einen Gedanken, welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich verschieden ist, und der für Naturforschung, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft und Poesie eine dauernde Bedeutung gewinnen muss. In dieses Fortschreiten fällt die Aufzeichnung zu Spinoza.

Sie ist bei Gelegenheit der Lectüre Spinoza's entstanden, welche im Winter 1784/85 stattfand. Nun zuerst las Goethe den Spinoza. Auch damals war diese Lectüre weder systematisch noch vollständig. Goethe bekannte Jacobi (19. Juni 1785): er habe niemals die Schriften Spinoza's in einer Folge gelesen; das ganze Gebäude seiner Gedanken habe ihm nie völlig überschaulich vor der Seele gestanden: „aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen". Wahrscheinlich bezieht sich auf diese Lektüre die Bemerkung der italienischen Reise, dass die flüchtige Lesung eines Buches sofort eine entscheidende Einwirkung zur Folge haben könne, zu welcher dann Wiederlesen und ernstliches Betrachten in der Folge kaum etwas hinzuthun können. Was war nun natürlicher, als dass er mit den Augen Herder's den Spinoza ansah. Dieser hatte in seiner Art seit längeren Jahren den Spinoza sich assimilirt. Er las ihn nun von neuem und fand seinen ersten Eindruck bestätigt[7]). Er theilte Goethe seine brieflichen Auseinandersetzungen an Jacobi mit und es scheint, dass Goethe den Februarbrief eigenhändig abgeschrieben hat. „Wir sind — schrieb Goethe im Mai 1787 an Herder — so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten" [8]).

Aber es gab eine Differenz zwischen beiden, welche die Art ihres ganzen wissenschaftlichen Verfahrens betraf und daher ihre Wirkung überallhin äusserte. „Ich fühlte mich zu sinnlichen Betrachtungen der Natur geneigter, als Herder, der immer schnell am Ziele sein wollte, und die Idee ergriff, wo ich kaum noch einigermaassen mit der Anschauung zu Stande war, wiewohl wir grade durch diese wechselseitige Aufregung uns gegenseitig förderten." Herder war der Metaphysiker. Goethe setzte die Einheit und Gleichartigkeit des Universums voraus und ging nun von dieser Annahme aus vergleichend, anschauend und induktiv der einheitlichen Technik der Natur nach. „Willst du ins Unendliche

---

[7]) Herder an Jacobi 20. Dezember 1784. Er theilt Goethe seine Briefe an Jacobi mit.

[8]) Ital. Reise S. 306 fg. 17. Mai 1787.

schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten.“ Hierbei gewahrte er, dass das Unendliche, wie der Horizont, vor dem Vorwärtsschreitenden beständig zurückweicht. Durch diese Gedanken war er von Herder getrennt, aber noch schärfer von Spinoza. Da ist es nun vom höchten Interesse, dass gerade diese Differenz Goethes von Spinoza und Herder durch die vorliegende Aufzeichnung auf das hellste erleuchtet wird. Goethe war niemals Spinozist. Auch nicht ein Spinozist von Leibnizischer Observanz. Leibniz war, wie Spinoza, ja nach seiner schaffenden Theilnahme an der Begründung einer construktiven mathematischen Naturwissenschaft viel tiefer und kernhafter als dieser von der construktiven Aufgabe des Denkens bestimmt. Er unterwarf Alles der Macht der Ratio, dem Satz vom Grunde. Dagegen Goethe erkannte im Universum, ja in jedem Individuum ein Unerforschliches an. Nicht als Kantianer, sondern als Dichter, wie seine ganze Entwicklung uns gezeigt hat. Seine Erkenntniss der Schranken des Intellekt war nur der Reflex seines ganzen lebendigen Verhaltens. Er sann als ein Poet über die Welt. Am nächsten standen ihm Shaftesbury und Herder, weil deren Verhalten dem seinigen verwandt war.

Interpretation des Aufsatzes.

Der Aufsatz läuft gleichsam der Ethik Spinoza's entlang seinem Ziele zu. Sein Gegenstand ist die einheitliche Lebendigkeit des Universums, des Individuums und des auffassenden Vermögens, daraus folgend die Unerforschlichkeit des Weltganzen. Goethe sucht sich bei der Lektüre Spinoza's, möglichst im Sinne dieses Denkers, die Vorbegriffe klar zu machen, welche der Erkenntniss der Natur nach ihrer einheitlichen Technik und der Verwirklichung von Typen in ihr, allgemeiner aber welche überhaupt der Auffassung und künstlerischen Darstellung des Wirklichen zu Grunde liegen. Die leicht erkennbaren vier Theile handeln 1. von Dasein, Vollkommenheit und dem Unendlichen, 2. von dem Verhältniss des beschränkten Einzeldings zum Unendlichen. 3. vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen. 4. von der ästhetischen Auffassung und der Erkenntniss des Wirklichen.

1.

Den Ausgangspunkt Goethes bildet der Satz, mit welchem der erste Abschnitt des Aufsatzes (1—4) anhebt: „der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe“. Dieser alte, in der Tiefe des Lebens gegründete, unbeweisbare Satz hält das ganze System Spinoza's zusammen, er ermöglicht den Fortgang von mechanischen und naturalistischen Begriffsverzeichnungen zu einem Pantheismus, der eine Ethik gestattet. L. I. prop. 11, zweite Demonstration: existere potentia est. L. I, prop. 34. 1.: aus dem Elementarbegriff von causa sui folgt: Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Macht ist aber Vollkommenheit; Prop. 11 Schol.: perfectio sive realitas. Daraus ergiebt sich dann: Tugend ist Thun (actio im Gegensatz zur passio), Kraft, fortitudo, gaudium. Dieser ganze Zusammenhang war schon in der Stoa angelegt (Archiv VII, 1 S. 78ff.).

Das gemeinsame Denken von Herder und Goethe assimilirt sich diesen Satz in einer durch die ästhetische Gemüthsverfassung bedingten Modifikation. Herder hatte von dem Kant des Jahres 1765 sich angeeignet, dass Philosophie als Analysis auf unanalysirbare Begriffe treffe: so Dasein, Kraft, Raum und Zeit[9]). Sein ästhetisches Naturell und sein Nachleben des Dichterischen erfüllten ihn aber mit dem lebendigen Bewusstsein, wie Dasein überall Gefühl seiner Selbst, Freude, Genuss und Vollkommenheit sei. So entstand ihm, in Gegensatz gegen Kant, doch auch unterschieden von Spinoza's Verkettung des Modus, der Selbsterhaltung und des Willens, die innige Verbindung zwischen dem Lebensgefühl und den Begriffen von Dasein und Kraft. Dasein war seinem Dichternaturell ohne quellende Kraft, Gefühl seiner Selbst und Trieb der nach Entwicklung drängt, unfassbar. Shaftesbury ward ihm das Organ,

---

[9]) Herders Zusammenstellung von Raum, Zeit und Kraft als unanalysirbaren letzten Begriffen wird durch Kant als sein Eigenthum schon in: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion“ 1800 S. 63. 64 revindicirt und ist nun durch handschriftlichen Nachweis als kantisch erwiesen in den Reflexionen bei Erdmann II 123. 124. 158. Dadurch auch bestätigt Haym, Herder I 30ff.

diese Gemüthsverfassung in ästhetischen Pantheismus umzusetzen[10]. So war sein Pantheismus schon da, war von Kant, Shaftesbury und Leibniz schon zu bestimmtem Bewusstsein gebracht, als er Spinoza kennen lernte. Mit seinem ausserordentlichen Assimilationsvermögen eignete er sich nun diesen an. Der Goethe wohlbekannte Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 geht vom Begriff des Seins als dem Grundbegriff aus. Ausser der Welt kann nun kein Sein existiren, denn der Raum ist eine Abstraction aus den Erscheinungen der Welt, daher ist ein Gott ausser der Welt Nonsens. Auch ist ein eingeschränkter Gott kein Gott mehr. Gott ist also entweder garnicht oder er ist der Welt immanent[11]. Nach dem ebenfalls Goethe bekannten Brief Herders vom 20. Dec. 1784 an Jacobi schliesst dann göttliches Dasein überall Genuss seiner Selbst ein. „Spinoza's einzige Substanz ist das ens realissimum, in welchem sich Alles, was Wahrheit, inniges Leben und Dasein ist, intus und radicaliter vereinigt," „Was sollte Dir der Gott, wenn er sich nicht in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe geniesset." „Er wirkt aus allen edlen Menschengestalten[12]". Und nun durfte Herder erklären: „Goethe hat den Spinoza ganz so verstanden wie ich ihn verstehe[13]." In diesem geschichtlichen Zusammenhang schrieb Goethe den ersten Satz des Aufsatzes und wiederholte ihn an Jacobi 9. Juni 1785. „Du erkennst die höchste Realität, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, woraus alles übrige fliesst. Das Dasein ist Gott."

2. 3. In diesen Sätzen trennt sich Goethe von Spinoza, Herder und allen Metaphysikern, zugleich ist er in ihnen ganz einstimmig

---

[10]) Vgl. die frühe Umdichtung der entsprechenden Stellen der Rhapsodie in seinem Naturhymnus und an Merk 12. Sept. 1770.

[11]) Aus Herders Nachlass II 251.

[12]) Entsprechend Herders Gott 1787 ed Suph. S. 502: „der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte gegründet sind, ist das Dasein." 536 ebd.: „Dasein ist in Gott und in jedem daseienden Ding Grund und Inbegriff alles Genusses." 552: „alle Vollkommenheit eines Dings ist seine Wirklichkeit; das Gefühl der Wirklichkeit ist der einwohnende Lohn seines Daseins, seine innige Freude."

[13]) In Herders Nachlass II 261 ff.

mit obigem Brief. Er äussert sich in diesem Brief ungern und nur gezwungen. „Vergieb mir, dass ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann, als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen." „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus."

Ich entwickle das Gemeinsame, welches Brief und Sätze (2. 3. 4 und 17. 18) aussprechen. Verfolgen wir den in der Anschauung gebildeten Begriff von Dasein und Vollkommenheit so weit es uns möglich ist, so entsteht der Gedanke der vollständigen Existenz oder des Unendlichen: ein Grenzbegriff für unseren beschränkten Geist, der seine Fassungskraft übersteigt. „Willst du ins Unendliche schreiten, so geh nur ins Endliche nach allen Seiten." Unser anschauendes Wissen geht von Zusammenhang zu Zusammenhang, erreicht aber niemals das Ganze. Diese Sätze Goethe's nehmen einen Begriff Spinoza's auf, setzen sich aber dann doch dem rationalistischen Zug seines Denkens entgegen. Goethe übernimmt nämlich von Spinoza die cognitio intuitiva, welche sich über die res singulares ausbreitet. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus V 24. Aber diese intuitive Erkenntniss des Singularen ist bei Spinoza (und in andrer Art be Herder) durch ein Begriffsgerüst getragen, welches die unendliche Substanz und aus ihr das einzelne Ding definirt und bestimmt. Dieses eignet sich Goethe nicht an. Das Unendliche liegt ausserhalb der Fassungskraft eines beschränkten Geistes (4. 2). Das Individuum und das vollständige Ganze haben etwas Unerforschliches in sich (18. 19). So widersprechen Goethe's Sätze der rationalistisch construktiven Lehre des Spinoza von der cognitio adaequata[14]), und sie sind in Uebereinstimmung mit dem ganzen jugendlichen Goethe.

---

[14]) Prop. 471: Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

2.

Von 5—13 reicht der zweite Abschnitt des Aufsatzes, er handelt über das Verhältniss des Einzeldings zu diesem vollständigen Ganzen. Ich bestimme zunächst das Verhältniss dieser Sätze zu Spinoza. Satz 5: ‚man kann nicht sagen dass das Unendliche Theile habe', ist aus Spinoza I, 12 und 15 Schol.; er verwirft dort, ‚substantiam posse dividi', und zeigt die Widersprüche, die aus dem Begriff von partes der Substanz entstehen. Satz 6: ‚alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen' ist aus Spinoza's Begriff des modus geschöpft. I. Def. 5 per modum intelligo id quod in alio est. Dies Andere ist aber das Unendliche. I. prop. 18. Doch schon der nächste Satz (7): ‚die beschränkten Existenzen nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit' biegt von Spinoza ab; ‚Theilnehmen' ist etwas ganz Anderes als in Deo esse; ein rationales Verhältniss ist hier durch ein unerforschliches ersetzt. Ebenso steht es mit 8. 9. Zwar ist zunächst: ‚wir können uns nicht denken, dass etwas Beschränktes durch sich selbst existire' aus Spinoza entnommen; lib. I. prop. 15 Demonstratio: ‚Modi sine substantia nec esse nec concipi possunt.' Entsprechend sagt auch Jacobi im Spinozabuch S. 17: ‚wir sind nicht im Stande uns von einem für sich bestehenden Wesen' (nämlich Einzelding) ‚eine Vorstellung zu machen.' Auch der Ausdruck ‚beschränkt' für den Modus ist aus dem Sprachgebrauch Spinoza's; I. prop. 25 ‚durch die res particulares exprimuntur Dei attributa certo et determinato modo.' Aber der folgende Satz (9) ‚und doch existirt Alles wirklich durch sich selbst' ist wie 6 und 14 von Spinoza abweichend und einer anderen Denkweise angehörig. Ebenso verhält sich 13: ‚ein lebendiges Wesen giebt dem anderen Anlass zu sein.' Spinoza's berühmtes Axiom I, 1 omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt ist unter der Voraussetzng der logischen Bestimmbarkeit des Unendlichen richtig; in Wirklichkeit zerschneidet es den Punkt, in welchem das Leben sitzt, nämlich das Lebensgefühl des Individuums, das sich zugleich selbständig und bedingt findet. Dagegen Goethe's Ausdrücke für dies Verhältniss des Einzelnen zum unendlichen Ganzen setzen Spinoza die Leben-

digkeit und Unerforschlichkeit des Wirklichen entgegen. Sie erfassen am lebendigen Einzeldasein den Charakter von immanenter Zweckmässigkeit und Einheit (14), das Unendliche und Unerforschliche an ihm (18. 19). Das Verhältniss zum unendlichen Ganzen tritt aus dem von in se und in alio esse in das der Theilnahme an der Unendlichkeit (7. 18). Hierdurch entstehen dann in 10-13, welche aus Spinoza, besonders aus I, prop. 26—28 und I 6: una substantia non potest produci ab alia substantia entnommen sind, Modifikationen, durch welche sie von den Propositionen des Spinoza leise abweichen.

Diese Abweichungen von Spinoza sind nun andrerseits Verwandtschaften mit der Vorstellungsart von Herder. Nach Herders Gott ist der Grundfehler Spinoza's, dass er die Ausdehnung zur Eigenschaft Gottes macht (446); geschieht dies, so können Ausdehnung und Leben als ungleichartig nicht innerlich verbunden und die Theilbarkeit Gottes kann nicht vermieden werden (448. 449). Spinoza's System wird in sich einig, wenn man dem Raum denselben blos symbolischen Werth für die innere Einheit substantieller Kräfte zutheilt, welchen bei ihm die Zeit hat (451. 453).

3.

Der dritte Abschnitt, 14—19, handelt vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen. Verwandt sind Schaftesbury S. 353 ff. und Herders Gott 456: „Das Ewige ist an sich selbst keines Masses fähig; in jedem Punkt seiner Wirkung trägt es seine ganze Unendlichkeit in sich.“ Vgl. 457. 489 f. Nach diesem Abschnitt hat das Einzelding die „Uebereinstimmung, nach der es existirt“ in sich selbst. Aus diesem Prinzip weist Goethe die Messungen der Proportionen des lebendigen Körpers ab, wie sie in der Anatomie seiner Zeit angestellt wurden. Damalige Anatomen glaubten am Knochengerüst Proportionen in einfachen Zahlen nachweisen zu können. Insbesondre aber nahmen die über Körperschönheit grübelnden Künstler seit Polyklet an, die Idealschönheit müsse sich in einfachen Proportionen ausdrücken lassen; hierbei legten sie vorwiegend das Verhältniss des Kopfs zum ganzen

Körper zu Grunde.[15]) Eben damals waren Auszüge aus Vorlesungen Campers in der Amsterdamer Maler-Akademie erschienen (kleinere Schriften 1784). Da Goethe Aehnliches versucht hatte, mochten sie ihn interessiren. Sie beschäftigten sich ebenfalls mit Messungen. Sie unterwarfen einige herkömmliche Ergebnisse von solchen der Kritik, und sie gaben zugleich Grundzüge jener Lehre vom Gesichtswinkel, welche dann in der berühmten Schrift von 1792 ausführlich dargestellt wurde. Mochten nun diese Schriften der Anlass sein oder lag dieser in der ganzen herkömmlichen Lehre: Goethe wendet sich in diesem Aufsatz zur Ueberraschung des Lesers plötzlich gegen die Messungen am lebendigen Körper. Diese setzen einen räumlichen und von Aussen herangebrachten Massstab voraus, der lebendige Körper aber hat nur in sich selber seinen Massstab, und dieser ist ein höchst geistiger. So lässt sich auch das Verhältniss des Kopfes zum ganzen Körper nicht in einem einfachen Zahlenverhältniss ausdrücken. Der Abschnitt gipfelt in der positiven Darlegung, dass jedes eingeschränkte Ding im Verhältniss seiner Theile zum Ganzen etwas Unendliches, ganz Lebendiges und Unerforschliches hat. So hat der Abschnitt seinen Kern in der Auffassung des Individuums, seiner inneren geistigen Einheit, der nur ihm eigenen Beziehung seiner Theile zum Ganzen, schliesslich seiner Unerforschlichkeit. So klärt er die genialen Blicke des Aufsatzes über die Natur auf.

4.

Der letzte Abschnitt, 20—26, handelt von der Erkenntniss und der ästhetischen Auffassung. Sonach correspondirt er dem fünften Buch der Ethik über die adäquate Erkenntniss und die intellektuale Liebe zum Universum. Er gelangt durch ein in Spinoza

---

[15]) Ueber die Messungen des Knochengerüstes durch Anatomen in dieser Zeit orientirt Mayer, Beschreibung des menschlichen Körpers 1783 I S. 145 ff. Ueber die Proportionen der Schönheit vgl. das anonyme Schriftchen von der Ausmessung des menschlichen Körpers 1759, dann die Disputatio qua probatur mensuram et proportionem membrorum corporis humani summam perfectionem et rigorem mathematicam non admittere und Nicolai von der Schönheit des menschlichen Körpers 1746.

enthaltenes Princip vermittelst spinozistischer Begriffe zu der Erkenntniss der subjektiven gestaltenden Energie im ästhetischen und intellektuellen Vorgang, welche Goethe ganz eigen ist. Das aus Spinoza hervorgehende Princip ist: Die denkende Anschauung des Wirklichen ist eine Aeusserung der Selbstmacht der Seele und ist daher von einem freudigen Gefühl begleitet. III 1: Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit. IV def. 8: Mentis virtus est ipsa hominis essentia quatenus potestatem habet quaedam efficiendi. IV 28: Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. V 25: Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere. Diese dritte Stufe der Erkenntniss ist das Begreifen der res singulares in ihrer Gesetzmässigkeit. Und da jede Aeusserung der Macht zu handeln (fortitudo) mit Freude (gaudium) verbunden ist, so ist diese Anschauung ganz mit einem Gefühl des Glückes erfüllt und von ihm gesättigt. So enthält dies Princip die Möglichkeit, die ästhetischen Begriffe abzuleiten. Dazu bietet sich die Stelle im Anhang des ersten Buches über den Ursprung des Begriffes der Schönheit dar. I App.: ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus etc. In diesen einfachen tiefen und ästhetisch folgenreichen Begriffen Spinoza's lebt Goethe. Aber diese thätige freudige Fassungskraft ist nun nach ihm unfähig, sich des Universums anders zu bemächtigen als indem sie dasselbe beschränkt. So entstehen aus den verschiedenen Verhältnissen einer selbstmächtigen Seele zum Wirklichen die ästhetischen Stimmungen des Erhabenen, Grossen und Schönen. Im Gebiet der Erkenntniss ist die Auffassung eines Gegenstandes wahr, wenn „der Eindruck aus dem vollständigen Dasein desselben entspringt". Höchst merkwürdig also wie hier die Unendlichkeit, Lebendigkeit und Unerforschlichkeit des individuellen Ganzen dem Begriff von Wahrheit seien subjektiven Charakter aufprägt. Wie unbedingt muss hiernach Goethe die adäquate Erkenntniss des Universums ablehnen. Er endigt so mit der völligen Aufhebung jeder Metaphysik und Theologie. Jede philosophische oder religiöse Metaphysik erklärt das für das Gewisseste, was sie am bequemsten denken und worin sie einen Genuss finden kann. Seine

Darstellung steigert sich zum leidenschaftlichen Ausdruck gegenüber den anmasslichen Meinungen über die Gottheit, welche ihm in der Person von Lavater und Jacobi soviel zu schaffen gemacht hatten und noch machten. Gegen sie ist der Schluss seines Aufsatzes gerichtet. Hier klingt denn auch nochmals Spinoza an mit den bekannten Stellen gegen die Vertheidiger der göttlichen Personalität.

So hat Goethe die aus seiner Phantasie quellende Grundvorstellung durch ernste Gedankenarbeit zur lebendigen Anschauung eines göttlichen, in sich verwandten und unerforschlichen Universums entwickelt, welche als verborgene Seele allen seinen Dichtungen Leben giebt. Das Ringen des beschränkten Geistes, zu Erkenntniss und Genuss dieses Unendlichen zu gelangen, ist naiv im ersten Faust ausgesprochen. Es ist in dem nun entstehenden zweiten mit bewusster Klarheit dargestellt. Der Monolog in Wald und Höhle ist der Ausdruck dieser neuen Stufe.

Zur Methode der Geschichte der Philosophie

mit spezieller Rücksicht auf die Metaphysik des Cartesius.

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

I.

Soll der Begriff der Philosophie eine Norm für die Lehrmeinungen liefern, die ihr in den einzelnen Perioden ihrer Entwicklung zugewiesen werden müssen, so wird man etwa sagen können: Philosophie ist wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen. Die herrschenden Züge dieser Gesamtauffassung sind den Voraussetzungen über den Bestand des Wirklichen zu entnehmen, die aus der praktischen Weltanschauung unbesehen in die theoretische Auffassung der Einzelwissenschaften einzufliessen pflegen. Die kritische Untersuchung dieser materialen Voraussetzungen unseres Erkennens bildet die Aufgabe der Erkenntnisstheorie oder Metaphysik. Denn eben diese Probleme haben der unglücklich sogenannten Metaphysik stets ihr eigentliches Thema geliefert. Je mehr demnach die Problemlösungen der übrigen philosophischen Wissenschaften, der Logik, Ethik und Aesthetik sowie der Psychologie, mit denen der materialen Fundamentalwissenschaft zu einem Ganzen verknüpft werden, um so mehr wird diese zur Seele der Philosophie.

Wie jede Wissenschaft, so ist auch die Philosophie ihrem Wesen nach systematisch. Sie sucht das Wirkliche als ein begrifflich bezogenes Ganze unseres Erkennens als Kosmos zudeuten.

Das Bedürfnis zu dieser metaphysischen Systematik tritt ein,

sobald die einzelwissenschaftliche Erkenntnis hinreichend fortgeschritten ist, um den Versuch einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung wagen zu lassen. Da das Bedürfnis einer religiösen Gesamtauffassung sich früher entwickelt, als das metaphysische, so ist schon der Anfang der Philosophie durch eine Wechselwirkung zwischen Religion und Metaphysik charakterisirt. Die Grundlage des metaphysischen Bedürfnisses ist die unserm Vorstellen immanente Systematik, die jedes Vorgestellte zum Glied einer Vorstellungsreihe werden, und auf dem gleichen Wege die einzelnen Reihen als Glieder in eine Gesamtreihe einordnen lässt. Da unser Vorstellen, auch das begriffliche Denken, mit unserm Fühlen unlösbar verknüpft ist, und aus diesen beiden Elementen sich unser Wollen auferbaut, so ist das metaphysische Bedürfnis ein Seitentrieb des religiösen. Der Mutterboden der Metaphysik ist daher in letzter Instanz die tatsächliche Einheit unseres Seelenlebens.

Niemals hat sich die Philosophie in wesentlich anderer Weise entwickelt als die übrigen Wissenschaften. Sie hat stets die Probleme „geschichtlich aufgenommen und weitergeführt“. Die Bedingungen ihrer Entwicklung sind nur mannigfaltigere, als die der speziellen Disciplinen. Eben weil sie wissenschaftliche Gesamtauffassung ist, spiegelt sie in jeder Periode den gesamten Wissensstand und überdies wie das sittliche Bewusstsein so auch die religiösen Ueberzeugungen ihrer Zeit. Dass ein jedes philosophische System zugleich in besonderem Maasse die Individualität seines Urhebers wiederstrahlt, liegt vornehmlich an den unzureichenden Erkenntnismitteln, die der Metaphysik für die hypothetische Bewältigung ihrer Aufgaben zu Gebote stehen.

In dem Lehrbestand eines philosophischen Systems lassen sich demnach verschiedene Problemlagen scheiden.

Fürs erste drängt sich auch dem Philosophen eine Reihe von Voraussetzungen aus der Ueberlieferung auf, die er unbesehen festhält, die ihm also selbstverständlich scheinen, weil er auf die Probleme nicht aufmerksam wird, die sie bergen. Wir beachten im allgemeinen nur, was wir vorbereitet sind zu erkennen. Durch diese unterste Problemlage ist das System in die breiten Schichten der allgemeinen Ueberlieferung eingebettet.

Eine zweite Problemschicht besteht aus denjenigen, deren gegebene Lösungsversuche der Urheber des Systems auf Grund kritischer Prüfung zutreffend findet, zu denen er daher feste Stellung nimmt. Sie entstammen vor allen den Antrieben, die das geistige Leben seiner Zeit bewegen: den zeitgenössischen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, unter den letzteren insbesondere den vorherrschenden; dem Stande der sittlichen und religiösen, unter Umständen auch der künstlerischen Entwicklung; weiterhin somit der gesamten geistigen Kultur der Zeit. Sie sind jedoch nicht einfach in der Weise in Betracht zu ziehen, in der sie für die Zeit überhaupt wirksam sind, sondern vielmehr so, wie der Philosoph selbst sich von ihnen ergriffen zeigt. Nicht notwendig also entspringen sie aus den vorherrschenden, agirenden, sondern auch aus den in der Stille reagirenden Antrieben. Durch diese Problemlage ist das System demnach in den Kulturstand der Zeit eingeschichtet, der es zugehört.

In einer dritten Schicht liegen diejenigen Probleme der allgemeinen wie der speziellen Ueberlieferung, deren Lösungsversuche der Philosoph selbständig weiterführt; in tiefer fundirten Systemen auch solche, die er aus den Inbegriffen des scheinbar Selbstverständlichen sowie des überhaupt Ungesehenen herausliest. Sie geben dem System seine Höhenlage gegenüber anderen; ihnen sind die Bestimmungsgründe für die geistige Kraft seines Urhebers zu entnehmen. Sie sind es demnach, in die sich die Individualität des Philosophen am tiefsten eingräbt, obgleich diese vollständiger nur aus allen drei Problemgruppen rekonstruirt werden kann.

Das Gebiet der letztgenannten Probleme fällt endlich nicht mit demjenigen zusammen, durch das der Philosoph auf die Werdenden seiner Zeit und der künftigen Geschlechter wirkt. Die Antriebe für die historische Wirksamkeit eines Systems entspringen vielmehr der Regel nach allen drei Problemreihen. Es hebt sich daher ein vierter Inbegriff von Problemen ab, dessen Begrenzungslinien durch alle anderen hindurchzulaufen pflegen.

Aber auch abgesehen davon versteht sich von selbst, dass die erstgenannten drei Problemreihen nicht reinlich von einander geschieden werden können. Die Fragen, die unserm Erkennen ge-

stellt werden, hängen nicht nur systematisch an einander, sondern fliessen mannigfaltig in einander über. Nicht selten finden wir getrennt, was wir zu vereinigen, und verbunden, was wir zu sondern gelernt haben. Es ist deshalb Sache des historischen Taktes, jene Probleme im Einzelnen zu scheiden.

Der historische Takt hängt in allen seinen Variationen, also auch in der eben bezeichneten, zuletzt an der sachlichen Einsicht. Diese liefert dem Philosophen nicht weniger die Maassstäbe für die Erkenntnis der Probleme und den Erkenntniswert ihrer Lösungsversuche, als etwa dem Mathematiker, dem Chemiker oder dem Historiker. Gerade weil diese Maassstäbe in den Einzelwissenschaften im allgemeinen fester sind als in der Philosophie, bedeutet die sachliche Einsicht für den Historiker der Philosophie sogar mehr als für denjenigen, der die Geschichte einer Einzelwissenschaft verfolgt. Unvermeidlich wird allerdings eben deshalb die Färbung des Grundrisses der Geschichte nach der systematischen Parteistellung des Forschers abgetönt, werden sogar die Linien des Grundrisses selbst verschoben. Aber selbst eine weitgehende systematische Befangenheit ist mehr dazu angetan, die wesentlichen Gedanken eines Inbegriffs von Lehrmeinungen zu Tage zu fördern, als die sachliche Unkunde derjenigen, denen die Philosophie in der Geschichte aufgeht.

Nur ausnahmsweise kann die historische Gliederung der Probleme unmittelbar dem Gefüge entnommen werden, in dem der Philosoph seine Lehren selbst darstellt. Der sachliche Zusammenhang, durch welchen der Denker das Recht zu seinen Aufstellungen gesichert findet, deckt sich nur selten mit dem historischen, aus dem sie tatsächlich herauswachsen. Wir suchen im systematischen Denken nicht uns, sondern die Sache. Was uns in den Dienst der allgemeinen Ueberlieferung stellt, sind wir verurteilt zu übersehen. Die Bande, mit denen wir an unsere Zeit gefesselt sind, pflegen wir nicht zu fühlen, weil wir sie von Jugend auf tragen, und das Frohgefühl weiter zu sehen, als diejenigen, auf deren Schultern wir stehen, unserer Eitelkeit schmeichelt. Aus gleichen Ursachen sind wir geneigt, unsere Selbständigkeit gegenüber unsern Zeitgenossen zu überschätzen. Unsere Denkgewohnheiten endlich hin-

ken vielfach unsern methodologischen Ueberzeugungen nach, gerade dann, wenn die letzteren begrifflich ausgearbeitet sind.

Schwierigere Verwicklungen entspringen daraus, dass wir die philosophischen Systeme, auch die wenigen, die uns in einer einzigen relativ abgeschlossenen Darstellung gegeben sind, als sich entwickelnde Ganze auffassen müssen. Diese immanente Entwicklung der Systeme verläuft, auch wenn wir von den Unterschieden der litterarischen Ueberlieferung absehen, in sehr verschiedenem Sinne. Glücklicher Weise selten so wie etwa bei Fichte oder Comte, Giordano Bruno oder Schelling, dass wir mehrere wesentlich von einander verschiedne Systemversuche scheiden müssen. Häufig in der Art, wie bei Platon, Spinoza, Leibniz, Kant, dass wir mehr oder weniger Entwicklungsstufen der Gedankenmassen bis zur Ablösung von der Zeitphilosophie und der Aufstellung eines originalen Lehrgebäudes zu trennen haben. Häufiger noch so, dass wir von der ursprünglichen Form des Systems eine spätere, modificirte abtrennen müssen, wie in aufsteigender Reihe bei Hume, Schopenhauer, Lotze, Platon, Kant. Es ist klar, dass diese Entwicklungen, deren fliessender Zusammenhang auf der Hand liegt, nicht ausschliesslich, sondern nur vorwiegend immanente sind, der Regel nach allerdings in grösserem Masse, als die landläufigen historischen Rekonstruktionen erscheinen lassen. Mehrfach sind in allen den hierhergehörigen Systemgruppen selbst die tiefer fortbildenden Antriebe andere als die ursprünglich entscheidenden. Nicht selten treten Momente hinzu, die einer Reaktion gegen die wissenschaftliche Aufnahme des Systems zuzuschreiben sind.

Vorausgesetzt ist bei dem allen, dass die Ueberlieferung der Lehre in der Hauptsache vollständig ist. Die mannigfaltigen methodologischen Schwierigkeiten, die je nach dem Grad und der Art der Unvollständigkeit der unmittelbaren und mittelbaren Quellen entstehen, sollen hier ausser Betracht bleiben.

Die Richtung dieser historischen Untersuchung geht auf die objektiven Bedingungen der Problementwicklung. Aehnlich wie in allen Gebieten der Geschichte des Menschen müssen wir hier in der Regel darauf verzichten, die psychologischen Bedingungen der Entwicklung eines Systems im Geiste seines Urhebers aufzu-

spüren. Wer jemals einen grösseren Zusammenhang selbständig durchdacht hat, weiss, wie hoffnungslos es ist, im Einzelnen festzustellen, wann, wo und wie die Gedanken zu einem neuen Gebilde zusammenschiessen, und welche unter ihnen den Abschluss herbeiführen. Es liegt zwar eine feinsinnige Beobachtung in der paradox zugespitzten Behauptung, dass die Begriffe selbst sich bewegen. Niemals jedoch ist der Denker ein blosses Gefäss für seine Gedanken. Und es ist weder der kleinere noch der geringere Teil der geistigen Arbeit, der sich unterhalb der Schwelle des Bewusstseins, also auch ausserhalb der Sphäre des eigentlichen Denkens vollzieht. Wir vermögen wol gelegentlich die eine und die andere jener psychologischen Bedingungen so zu bestimmen, dass sie ein leidlich sicheres Hilfsmittel der Rekonstruktion wird. Aber selbst dann reicht ihr konstruktiver Einfluss auf die psychologische Genesis weder so weit noch so tief, dass er es möglich machte, den verschlungenen Wegen der geistigen Arbeit auch nur in einem kleinen Zusammenhang ernstlich nachzugehen.

Wir müssen jedoch nicht nur, wir *sollen* auch auf solche psychologisirende Rekonstruktion verzichten. Sie ist nur dazu angetan, die Aufgaben der Geschichte zu verwirren. Denn diese liegen in den objektiven Bedingungen der Entwicklung, nicht in dem zufälligen Spiel ihres psychologischen Zusammenwirkens. Die geistige Energie der historischen Persönlichkeiten ist eine wesentliche unter jenen objektiven Bedingungen. Ihr gebührt sogar eine grössere Beachtung, als ihr zumeist zu Teil wird. Aber sie kommt hier nur soweit in Betracht, als sie sich in dem Inhalt und der Form des Gedachten wirksam erweist. Die Art, wie diese Wirksamkeit im Einzelnen zu Stande kommt, bedeutet für die historische Rekonstruktion gar nichts. Der Zug einerseits nach dem Speziellen, andrerseits nach Zusammenhäufung alles möglichen Materials, der unsere alternde Zeit bewegt, hat nicht bloss in der litterarhistorischen, sondern auch in der philosophischen Einzelforschung manche abschreckende Beispiele solcher psychologisirenden Methode erzeugt. Wenn irgend eine Selbsterkenntnis die tieferen Gründe unserer Arbeitsmängel auf dem Felde der Geisteswissenschaften blosslegt, so ist es die, dass wir über der notwendig ge-

wordenen Kleinarbeit die umfassenden Gesichtspunkte verloren haben, welche die kühnen Konstruktionen des siebzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts möglich machten.

Wie es scheint, hat schon Kant diese Methode objektiver historischer Rekonstruktion im Auge gehabt. Er sagt in seiner Architektonik der reinen Vernunft, deren tiefsinnige Systematik allerdings begriffen sein will, mit deutlichem Rückblick auf seine eigene Entwicklung: „Die Systeme scheinen . . . . aus dem blossen Zusammenfluss von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloss auswickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind . . . Um deswegen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht worden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen.“ Der Wortlaut dieser Stellen sowie der Zusammenhang der ganzen Ausführung zwingt allerdings zu der Annahme, dass der Philosoph zugleich sachliche Aufgaben im Sinne hatte, die mit denen einer lediglich nachbildenden, historischen Rekonstruktion nicht vermischt werden dürfen.

Nur der hauptsächliche Gewinn der objektiven historischen Untersuchung ist im wesentlichen schon von Kant zutreffend charakterisirt. Sie allein macht es möglich, in dem Wechsel der Standpunkte den Fortgang zum Höheren zu erkennen. Ein solcher Fortgang muss in der Geschichte der Philosophie dem in das Ganze der Entwicklung Schauenden ebenso, also auch mit der gleichen Beschränkung durch das Widereinander von Aktion und Reaktion, deutlich werden, wie etwa in der Geschichte der Einzelwissenschaften, des sittlichen Bewusstseins und der Religion. Gewiss ist die Geschichte aller materialen Disciplinen, d. i. aller

Wissenschaften von Tatsachen, eine Geschichte unserer Irrtümer. Aber sie ist eine Geschichte der Irrtümer, die auf dem Wege zur Wahrheit liegen.

Eine Vorbedingung für die Lösung der allgemeinen historischen Aufgabe der Philosophie ist, dass die Geschichte der philosophischen Systeme durch Monographien über die Entwicklung der einzelnen Probleme ergänzt werde. Denn wer in der beschriebenen Weise zu rekonstruiren versucht, soll einerseits die Gleichförmigkeit der Problemlage unter den verschiedenen systematischen Umhüllungen zu erkennen wissen, die den Problemen und ihren Lösungen als Bestandstücken verschiedener Systeme zu Teil werden. Er soll andrerseits die Unterschiede der Problemgestaltung finden, die sich mehrfach hinter dem ähnlichen und selbst dem gleichen Wortlaut verbergen. Verfehlt wäre es jedoch, an die Stelle der Geschichte der Systeme eine blosse Zusammenfassung der Geschichte der Probleme treten zu lassen. Nicht nur die subjektiven Einheiten der Geschichte der Philosophie, die Individualitäten der führenden Geister, gehen bei einem solchen Versuch verloren, sondern auch die objektive, die wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen.

Es wird zweckmässig sein, diese allgemeinen Bemerkungen an einem speziellen Fall, der Problemlage in der Metaphysik des Cartesius zu erläutern.

Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.

Von

Ludwig Stein in Bern.

Auf der arabisch-jüdischen Linie der Philosophie, die sich von Alexandrien abzweigt, um nach und nach in Florenz anzulangen, gibt es eine erkleckliche Anzahl von Zwischenstationen, an denen sich politische und religiöse Interessen wunderlich genug begegnen und kreuzen. Auf der byzantinischen Seite der philosophischen Entwicklung hat man es in der Hauptsache doch nur mit einer Nation zu thun, hier aber stossen wir auf eine buntscheckige Reihe von Nationalitäten, die einander in der grossen Culturaufgabe, die wissenschaftlichen und philosophischen Ideen der Griechen zu hüten und künftigen Generationen zu übermitteln, ablösen. Syrer, Perser, Armenier, Araber und Juden theilen sich hier in die Aufgabe, die hellenischen Traditionen fortzupflanzen. Antiochien, das als Musensitz schon Cicero bekannt war[1]), Apamea, Emesa, Laodicea und andere syrische Städte, später besonders Berytus, Edessa, Nisibis, Bagdad, Granada und Cordova heissen die vornehmlichsten Städte, in denen die philosophische Tradition, genährt an der gemeinsamen Mutterbrust der griechischen Philosophie, sich erhielt. Durch dieses bunte Völkergemisch erhält die hier zu skizzirende

[1]) Rede pro Archia poeta cap. 3.

Traditionskette Leben und Farbe. An die Stelle der einschläfernden Monotonie der Philosophie bei den Byzantinern tritt hier reges Entfalten neuer Gedankenkeime. Insbesondere bietet der jungfräuliche geistige Boden der mit rasender Geschwindigkeit emporsprossenden arabischen Cultur, die aber, wie wir bald sehen werden, nur durch die Sonne der hellenischen Wissenschaft ihr belebendes Element, ihre keimkräftige Triebkraft empfängt, ein glückliches Versuchsfeld neuer Ideenbildungen. Es macht fast den Eindruck, als ob unter den Arabern eine Unsumme unverbrauchter und verhaltener Geisteskraft aufgespeichert gewesen wäre, die nur des entscheidenden Moments harrte, durch ein elementares Ereigniss ausgelöst zu werden. Und als Muhammed dieses erlösende Wort gefunden hatte, da explodirte diese verhaltene Kraft zunächst in beispiellos kühnen Religionskriegen. Als aber diese mit märchenhafter Expansionskraft durchgefochten waren, da machte sich das Bedürfniss geltend, dem strotzenden Kraftüberschuss ein anderes, edleres Ziel zu setzen. Und so entstand bereits ein Jahrhundert nach der Hegira unter der Herrschaft der Abbâsiden jenes plötzlich aber hell aufprasselnde Feuerwerk der arabischen Philosophie, das einzelne prächtige Gedankenraketen aufblitzen liess, um nach wenigen Jahrhunderten schon kläglich zu verpuffen und in einem muhammedanisch-orthodoxen Schlamm zu versumpfen.

Seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen waren in Syrien unter den Ptolemäern und Seleuciden griechische Sprache und Sitte so sehr eingedrungen, dass Antiochia mit dem ganz gräzisirten Alexandrien zu wetteifern begann. Als Syrien nach schweren Schicksalsschlägen im Jahre 64 v. Chr. dem römischen Reiche einverleibt wurde, hielt es in seinen Institutionen, wie in Sprache und Sitte die griechische Tradition aufrecht. Im zweiten christlichen Jahrhundert war die griechische Sprachtradition unter den Syrern noch lebendig genug, das neue Testament in's Syrische zu übertragen. Dass sich die griechische Sprache in der christlichen Liturgie der Syrer forterhielt, kann nicht Wunder nehmen. Wichtiger ist, dass auch in der Profanlitteratur die griechische Sprachtradition bis in das siebente Jahrhundert hineinwirkt. In diesem Jahrhundert hat nämlich noch Jacobus aus Edessa neben

mehreren Kirchenschriftstellern auch die logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische übertragen [2]).

Dass in Syrien die neuplatonische Philosophie besondere Pflege fand, darf uns um so weniger auffallen, als ja zwei der bedeutendsten Häupter dieser Schule Syrien entstammten. Porphyr nämlich war zu Batanea in Syrien und Jamblich zu Chalkis in Cölesyrien geboren. Auch der weniger bedeutende Schüler Jamblich's, Sopater, den Constantin der Grosse hinrichten liess, war ein Syrer aus Apamea. Und so entsteht eine eigene Schule von syrischen Philosophen. Selbst der letzte Scholarch von Athen, Damascius, war ein Syrer. Dass die Syrer eine besondere Vorliebe für die aus ihren Reihen hervorgegangenen Philosophen besassen, wird ihnen Niemand verdenken. Wesentlich diesem Umstande dürfte es daher zuzuschreiben sein, dass Porphyrius zu unverdient grossem Ansehen und unverhältnissmässig weiter Verbreitung unter den Arabern gelangt ist. Da die Araber ihre Uebersetzungen nur durch Vermittlung syrischer Aerzte erhielten, so ist es begreiflich, dass diese alle Veranlassung hatten, der Isagoge ihres Landsmanns Porphyr eine möglichst grosse Verbreitung zu verschaffen.

An der Verschiebung des Schwerpunktes philosophischer Tradition tiefer in den Orient hinein sind politische Unduldsamkeit und kirchliche Verfolgungssucht gleichsehr betheiligt. Hat doch Kaiser Justinian durch Verfolgung aller Nichtchristen und Schliessung der freilich ohnehin nur noch kümmerlich dahinvegetirenden Philosophenschule zu Athen (529) den letzten Scholarchen derselben, den Syrier Damascius, wie den ausgezeichneten Commentator des Aristoteles, Simplicius, genöthigt, mit einer Anzahl neuplatonischer Philosophen (Diogenes und Hermias aus Phönikien, Isidorus aus Gaza, Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien zu entfliehen [3]), woselbst der Sassanide Chosroës Nuschirwan den Musen ergeben war. Obgleich alle diese Philosophen nach dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reich (533)

[2]) Vgl. Wenrich, De auctorum Graecorum versionibus et Commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persisque Commentatio Leipzig 1842 p. 7.

[3]) Vgl. Agathias, de imperio et rebus gestis Justiniani II, cap. 30—31, ed. Niebuhr p. 131 ff.

wieder nach Griechenland zurückkehrten, so hinterliessen sie doch Spuren ihres Daseins. Am Hofe eben dieses Chosroës wirkte der Syrer Uranius, der, auf Geheiss seines Gönners, dessen Lieblingsschriftsteller Platon und Aristoteles in's Persische übertrug[4]). Es hat indess für unsern Zweck wenig Bedeutung, diese persische Auszweigung der griechischen Litteratur weiter zu verfolgen, zumal dieses dürftige Bächlein bald genug versandete. Will man freilich einzelnen fragwürdigen Berichten glauben, so wären auch durch persische Uebersetzungen, die später von Abdullah ben Almokaffa in's Arabische übertragen wurden, einige medizinische und logische Werke des griechischen Alterthums in die muselmännische Cultur hinübergerettet worden. Aber einmal sind schon diese Berichte wenig zuverlässig, andermal würden sie, wenn sie selbst besser beglaubigt wären, von nur geringem Belang für unsere Zwecke sein. Suchen wir doch nur jene Culturwege auf, die, wenn auch nach vielen Krümmungen und zickzackartigen Windungen, immerhin vorwärts führen und mittelbar in die Renaissance, weiterhin in unsere philosophische Entwicklung einmünden. Das lässt sich indess weder von der persischen, noch von der armenischen Uebersetzer-Litteratur nachweisen, wenngleich die Perser ihre Akademien in Nisibis und Gandisapora, und die Armenier schon an der Wende des 5. Jahrhunderts einen so bedeutenden Interpreten des Aristoteles aufzuweisen hatten wie David den Armenier[5]). Da ein merklicher Einfluss dieser beiden Culturen auf den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie nicht nachweisbar ist, so verlieren sie sich eben für uns in Sackgassen, die weiter zu verfolgen dem Zweck dieser Untersuchungen durchaus nicht entspricht.

Von desto einschneidenderer Bedeutung ist aber für uns die syrische Linie, die unmittelbar in die arabische hinüberführt. Dass die Syrer in den ersten christlichen Jahrhunderten im Gnostiker Bardesanes und in Ephraem Syrus eine bemerkens-

---

[4]) Ibid. II, cap. 28, p. 126.

[5]) Vgl. über ihn C. F. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, Paris 1829, p. 54. Seine Schriften sind z. Th. abgedruckt in Brandis Scholiensammlung des Aristoteles.

werthe litterarische Vertretung besassen, ist bekannt. Weniger bekannt ist es indess, dass im fünften Jahrhundert die griechische Sprachtradition an der syrischen Akademie zu Edessa noch kräftig genug nachwirkte, so dass die Lehrer dieser Akademie, Cumas und Probus, sowie das Kirchenhaupt Hibas eine Uebersetzung der Schriften des Aristoteles in's Syrische veranstalten konnten[6]).

Doch sollte die Akademie zu Edessa sehr bald ein trauriges Ende nehmen. Die unseligen Kirchenspaltungen, die den ersten christlichen Jahrhunderten eine so wenig anmuthende Physiognomie verleihen, haben auch dieser Pflanzstätte hellenischen Geistes ein jähes Ende bereitet. Als nämlich der Presbyter von Antiochien und nachmalige Patriarch von Constantinopel, Nestorius, die Jungfrau Maria nicht als Gottesgebärerin, sondern nur als Christusgebärerin anerkennen wollte, beschloss das Concil zu Ephesos, die Ketzereien des Nestorius zu verdammen. Sogleich bildete sich im aufgeklärten Edessa, wo durch die Pflege des griechischen Geistes eine etwas freiere Luft wehte, eine nestorianische Gemeinde (435), welche die Ketzereien des Nestorius freudig aufgriff und für die neue Lehre Propaganda zu machen suchte. Die orthodoxe Kirche trat jedoch diesen sectirerischen Gelüsten mit der ihr eigenen Schroffheit entgegen. Die Lehrer der Akademie zu Edessa, nestorianische Christen, wurden verbannt, die Akademie selbst aufgehoben, und so mussten die flüchtigen Nestorianer ebenso im gastfreundlichen Persien eine Zuflucht suchen[7]), wie die neuplatonischen Philosophen vor der Verfolgungssucht Justinians. Die bitteren Lehren, welche die christliche Kirche durch Mark Aurel und Diocletian erhalten hatte, waren in alle Winde zerflattert. Aus dem Verfolgten, der noch kurz zuvor unter Julianus Apostata erproben konnte, ein wie tiefes Weh die Religionsverfolgung hervorzurufen vermag, wurde gleichwol ein noch grausamerer Verfolger.

Im heidnischen Persien konnten die verfolgten nestorianischen Christen ebenso ungestört ihrem Glauben leben, wie später an den Höfen der Chalifen. Was die eigene Kirche nicht duldete, hat die

---

[6]) Assemann, Bibl. orient. Bd. III, Th. I, p. 85; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 8.

[7]) Ebenda Bd. II, 402, und Bd. III, Th. I, 376 und 378.

feindliche unbedenklich gewähren lassen. Die aus Edessa vertriebenen nestorianischen Gelehrten, die nach Mesopotamien, Arabien und Persien geflohen waren, konnten an den persischen Akademien zu Nisibis und Gandisapora[8]) ihrer Uebersetzerthätigkeit ungehindert obliegen. Zu ihnen gesellten sich noch die gleichfalls ihres Glaubens wegen von ihren eigenen Religionsgenossen verfolgten Jakobiten, deren Patriarch, Athanasius II., noch im 7. Jahrhundert unter Anderem Porphyrs Isagoge in's Syrische übersetzte. Unter den persischen Königen erfreuten sich diese Flüchtlinge grosser Beliebtheit; sie wurden zu hohen Staatsämtern zugelassen und zuweilen zu Gesandtschaften verwendet. Ganz besondere Schätzung aber besassen sie als Aerzte. Es ist uns eine stattliche Liste von syrischen Aerzten aufbewahrt, die ihre Kunst an den Höfen der Grossen mit Auszeichnung ausgeübt haben. Diesen syrischen Aerzten war nun durch das Zusammentreffen weltgeschichtlicher Ereignisse eine Culturmission ersten Ranges vorbehalten.

Im siebenten Jahrhundert brauste nämlich der Sturmwind moslemischer Begeisterung mit orkanartiger Wildheit über den Orient dahin und fegte Alles fort, was sich ihm widersetzte, schonte jedoch Alles, was sich ihm unterwarf. Schon wer vorsichtig genug war, gleich beim Herannahen des Sturmwindes eine höfliche Kniebeugung zu machen, blieb unbehelligt. Wenigstens finden wir die Nestorianer, die sich jetzt chaldäische Christen nennen, schon an den Höfen der ersten Chalifen als Aerzte thätig, ohne dass sie ihres Glaubens wegen Bedrückungen ausgesetzt gewesen wären.

Theologisches Schulgezänk blieb natürlich bei den Moslemin so wenig aus wie bei den Christen. Noch ruhte das Schwert nicht in der Scheide und schon entstanden im Schosse der kaum flügge gewordenen Religion Meinungsverschiedenheiten über die starre Prädestinationslehre des Korân[9]). Zu Anfang des 8. Jahrhunderts (728) wurde denn auch schon eine Anzahl moslemischer Ketzer,

---

[8]) Ueber diese Akademie vgl. Schulze, disputatio de Gandisaporâ, in Comment. societ. scient. Petropol. vol. XII, Wenrich p. 10.

[9]) Vgl. meine Willensfreiheit bei den jüd. Philosophen des Mittelalters, Berlin 1882, S. 4.

welche die Willensfreiheit lehrten, gekreuzigt[10]). Auf einen völlig anderen Boden wurden indess diese Debatten gestellt, als die Araber durch die Vermittlung der syrischen Aerzte die philosophischen Schriften der Griechen kennen lernten, und dies geschah bald genug.

Die Abbâsiden, Nachkommen Abbas' I., des Oheims Muhammeds, mussten unter der Herrschaft der Omejjaden in Arabien, Mesopotamien und Persien ein Asyl vor den Nachstellungen ihrer Feinde suchen, und da diese Gegenden gerade von den Nestorianern bevölkert waren, machte es sich von selbst, dass die zur Thatenlosigkeit verurtheilten Prätendenten sich den auf einer höheren Culturstufe befindlichen Nestorianern anschlossen[11]). Und als die Abbâsiden 749 zur Herrschaft gelangten, da war nichts natürlicher, als dass sie die ehemaligen nestorianischen Freunde als Aerzte an ihre Höfe zogen und in jeder Weise auszeichneten.

Gleich der zweite Abbâside, Abu Gafar I., bekannt unter dem Namen Almansor (der Siegreiche 754—775), nimmt einen mächtigen Anlauf, die hellenische Cultur auf moslemischen Boden zu verpflanzen. Er hatte seine Jugendjahre in Persien im Verkehr mit Nestorianern verlebt. Nach seinem Regierungsantritt zog er die berühmtesten syrischen Aerzte an seinen Hof und veranlasste dieselben, die von ihnen ins Syrische übersetzten Werke der Griechen ins Arabische zu übertragen. Nach einem Berichte des Ibn Chaldûn sollen die Elemente Euclid's das erste ins Arabische übersetzte Werk gewesen sein. Dass bei dieser Uebersetzerthätigkeit Astronomie und Philosophie ebensosehr betheiligt waren, wie die Medizin, darf uns nicht Wunder nehmen. Der Arzt jener Tage war eben nicht einseitiger Repräsentant seines Faches, sondern Träger des Bildungsinhaltes seines Zeitalters. Die meisten Philosophen der arabisch-jüdischen Epoche waren von Beruf Aerzte. Es war daher ganz begreiflich, dass die syrischen Aerzte, durch Mäcene zu Uebersetzungen aufgemuntert, ebensosehr philosophische Schriften wie medizinische bearbeiteten. Ob diese Uebersetzer

---

[10]) Vgl. Dugat, Philosophes et théologiens musulmans, Paris 1879, p. 43.

[11]) So erklärt mit sehr einleuchtenden Gründen Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843, p. 81 den Vorgang.

nur aus dem Syrischen oder auch direct aus dem Griechischen ins Arabische übertragen haben, lässt sich schwer feststellen. Wollte man Abu'lfarag glauben, dann hätte Theophil aus Edessa, der am Hofe Almahdi's, des Nachfolgers von Almansor, gewirkt hat, noch genügend griechisch verstanden, zwei Bücher der Ilias in's Syrische zu übertragen[12]). Allein mögen auch einzelne dieser Uebersetzer noch leidlich griechisch verstanden haben, so dürften sie doch in ihrer überwiegenden Mehrzahl den syrischen Text ihren Uebersetzungen zu Grunde gelegt haben.

Die mit Almansor einsetzende bildungsfreundliche Tradition wird von seinen Nachfolgern respectirt. Der Chalif Harûn-ar-Raschîd (der „Gerechte" 796—809) nimmt dieselbe in grossem Stile auf. Es entstehen im neuen Musensitz Bagdad ganze Uebersetzerschulen. Ihren Höhepunkt erreicht diese Bewegung unter Almamûn (813—833)[13]). In jenem Jahrhundert, das man als das dunkelste der byzantinischen Culturentwicklung bezeichnet hat, fasst Almamûn den grandiosen Plan, allerorts wissenschaftliche Manuskripte aufzuspüren, ja er soll an die römischen Kaiser mit der Bitte herangetreten sein, ihm sämmtliche philosophische Werke, die aufzutreiben seien, zu übersenden[14]). Diese Liebe zur Wissenschaft hatte unter den Abbâsiden nach und nach so tiefe Wurzeln geschlagen, dass selbst ein so zügelloser und blutdürstiger Geselle wie al Muttawakkel (847—861) nicht umhin konnte, die litterarischen Traditionen seines Hauses nicht bloss zu behaupten, sondern sogar noch zu steigern. Denn unter ihm und mit seiner Unterstützung wirkte der erfolgreichste Uebersetzer, Honain ben Isaac, der in Alexandrien die griechische Sprache erlernt hatte, daneben aber auch die syrische, persische und arabische Sprache gleich gut beherrschte[15]). Honain und sein Sohn Isaac haben eine geradezu staunenswerthe Uebersetzerthätigkeit entfaltet,

[12]) Vgl. Abulfarag, hist. dynast. p. 228 arab. Text, p. 148 lat. Uebers.; Wenrich l. c. p. 14; über die Streitfrage, welche dieser Bericht hervorrief, vgl. Wenrich ib. p. 74 f.

[13]) Vgl. Buhle, de studiis litterarum graecarum inter Arabes initiis et rationibus, in Comment. societ. Gött. Vol. XI. p. 216 f.

[14]) Abulfarag, l. c. p. 246 arab. Text, p. 160 lat. Uebers.

[15]) Ibid. p. 117.

und zwar sowohl aus dem Griechischen in's Syrische, wie aus dem Syrischen in's Arabische. Das Meiste, was den Arabern aus der philosophischen Litteratur der Griechen, insbesondere von den Schriften des Aristoteles, bekannt geworden ist, rührt bereits von dieser Uebersetzerfamilie her. Es gab ja später elegantere und geschmackvollere Uebersetzer, wie Jahja ben Adi, Kosta ben Luka, Thabet ben Korrah; aber Honain ben Isaac gebührt doch die Palme. Denn einmal gehörte er zu den Bahnbrechern dieser Richtung, andermal hatte er den Vorzug, dass er vortrefflich griechisch verstand, was seinen arabischen Uebersetzungen sehr zu Gute kam. Tritt nun noch hinzu, dass er auch an Umfang der Leistungen alle Uebersetzer überragte, so wird man nicht anstehen, Honain ben Isaac trotz der an sich untergeordneten Uebersetzerthätigkeit mit Rücksicht auf die Continuität der Geistesentwicklung eine centrale Stellung anzuweisen. Er hat für die Araber etwa das geleistet, was der eine Zeitgenosse, Photios, für die byzantinische, und der andere, Johannes Scotus Erigena, für die christliche Scholastik vollbracht haben.

Wer die Continuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt, und zwischen der Antike auf der einen, und der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vacuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, das gemeiniglich als eine dunkle Epoche der Culturentwicklung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Culturentwicklung drei Männer, die, ohne dass der Eine von der Existenz des Anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoss zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, dass Photios, Johannes Scotus Erigena und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann[16]), und Honain ben Isaac entfaltete seine grandiose

[16]) Worte Staudenmaier's, Johannes Scotus Erigena u. die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt a. M. 1834, I, 156f.

Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al Muttawakkel's (847—861)[17]. Es steht demnach fest, dass Photios in Constantinopel, Johannes Scotus in Paris, und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Culturentwicklung eine neue Epoche begründen. Alle drei Reformatoren sind aber von der griechischen Philosophie ausgegangen. Und zwar ruhen diese drei Männer, ganz unabhängig von einander, auf der gleichen aristotelischen und neuplatonischen Basis. Photios geht auf Aristoteles zurück, stützt sich aber in seinen dialectischen Arbeiten hauptsächlich auf Porphyrios, Ammonios und Johannes von Damaskos[18]; Johannes Scotus geht gleichfalls auf Aristoteles zurück[19], daneben aber auch vorzugsweise auf Dionys den Areopagiten, den er aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, und Maximus Confessor, den Commentator des Areopagiten. Honain endlich übersetzt Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische[20], daneben aber auch Alexander von Aphrodisias[21], Porphyrs Isagoge[22], die sehr bald ein Lieblingsbuch der Araber werden sollte, sodann in's Arabische Platon's Politik und Gesetze[23], ferner logische, naturwissenschaftliche und ethische Schriften des Aristoteles[24], daneben aber auch Themistius[25].

Diese Zusammenstellung beweist klärlich, dass um die Mitte des neunten Jahrhunderts an den drei Culturzentren des Mittelalters — Constantinopel, Paris und Bagdad — die aristotelische und neuplatonische Tradition in unmittelbarer Anknüpfung an die griechischen Texte wieder aufgenommen und nunmehr in lebhafterem Tempo weitergeführt worden sind. An einem anderen Orte werde ich die Continuität der griechischen Philosophie bis in's neunte

[17]) Abulfarag, l. c. p. 263f. arab. Text, p. 171f. lat. Uebers.
[18]) Vgl Krumbacher Gesch. der byzantinischen Litteratur S. 224.
[19]) Staudenmaier a. a. O. S. 288 u. ö.
[20]) Vgl. Wenrich, a. a. O. S. 69, 126, 129.
[21]) Ebenda p. 275.
[22]) Ebenda p. 280.
[23]) Ebenda p. 117, 118.
[24]) Ebenda p. 131, 134, 136.
[25]) Ebenda p. 287.

Jahrhundert verfolgen und aufzeigen, dass der geistesgeschichtliche Zusammenhang bis zu diesem Jahrhundert keine Unterbrechung erfahren hat. Und so darf ich es wol als Bestätigung des Hauptgedankens, von welchem diese Untersuchung beherrscht wird, ansehen, dass in diesem vielfach als unfruchtbar verrufenen neunten Jahrhundert sich die drei entscheidenden Persönlichkeiten auffinden liessen, welche — gleicherweise von der griechischen Philosophie ausgehend — auf den drei Culturlinien des Mittelalters unabhängig von einander die Continuität der griechischen Gedankenwelt nicht bloss aufrechthalten, sondern auch zur Fortbildung und Umbildung derselben in durchgreifender Weise den Ansporn geben.

Je träger und seichter aber der nur dürftig gespeiste byzantische Gedankenstrom dahinfloss, desto frischer und lebendiger entfaltete sich der arabische. Aus dem theologischen Schulgezänk, das die starre Prädestinationslehre des Korân, wie oben bereits angedeutet, hervorgerufen hatte, wurde eine regelrecht ausgebildete Philosophie, sobald den Arabern durch die Uebersetzungen der syrischen Aerzte der Zutritt zur griechischen Philosophie eröffnet war. Hatte bisher der Widerstreit der von Muhammed dogmatisch behaupteten Prädestination mit der von einzelnen Gläubigen geforderten Willensfreiheit das wesentlichste Streitobject des sich dogmatisch befestigenden und ausbauenden Muhammedanismus abgegeben[26], so erfuhr der Ideenkreis der muhammedanischen Theologen in dem Augenblick eine gewaltige Bereicherung, als ihnen ein Einblick in die reiche griechische Gedankenwelt erschlossen wurde. Wie früh dies bereits der Fall war, dürfte folgende Combination ergeben.

Der erste Araber, von dem man, soweit ich es übersehen kann, mit Sicherheit nachzuweisen vermag, dass er die griechischen Philosophen bereits gelesen und benutzt hat, war der Muʿtazilit Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm, dessen Wirksamkeit um das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist[27]. Seine Blüthezeit fällt demnach in

---

[26]) Vgl. Steiner, die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islâm, Leipzig 1865, S. 48ff.

[27]) Vgl. Abulmahâfin I, p. 655; Steiner a. a. O. S. 56.

das Jahr 835[28]). Von an-Nazzâm aber sagt Schahrestâni ausdrücklich „er hat diese Meinung nur von den alten Philosophen entlehnt“[29]). Wenn daher der um 835 lehrende an-Nazzâm bereits griechische Einflüsse erfahren hat, so müssen ihm schon die ersten Uebersetzungen des Honain b. Isaac zu Gesicht gekommen sein. Seinen Lehrsätzen, die freilich nur in kümmerlicher Gestalt auf uns gekommen sind, merkt man indess selbst in dieser ihrer dürftigen Form schon die läuternde Wirkung griechischen Denkens an. Er verwirft alle anthropomorphischen und anthropopathischen Definitionen der Gottheit, die seitens der orthodoxen Anhänger des Kalâm aufgestellt worden sind, und beschränkt die Allmacht Gottes dahin, dass Gott das Böse, auch wenn er es wollte, nicht vollbringen könnte, weil eine so weitgehende Allmacht, die auch die Möglichkeit des Bösen einschlösse, dem weit höheren Begriff der Allgerechtigkeit, den er als Mutazilit natürlich in den Vordergrund stellt, widersprechen und ihn eben damit aufheben würde. Er beschränkt also den göttlichen Willen zu Gunsten der göttlichen Gerechtigkeit, aus welcher er alsdann Gesetz und Ordnung im Lauf der Welt ableitet[30]) — ein Gedankengang, der später bei Voltaire fast in derselben Fassung wiederkehrt.[31])

Die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie unter den Arabern bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten. Hier kam es nur darauf an, den ersten philosophirenden Araber auszumitteln, der die Einwirkung der griechischen Philosophie nachweislich an sich erfahren hat.

---

[28]) Rechnet man zur Hegira (622) die 220 muhammedanische Jahre hinzu (220—7), so ergibt dies das Jahr 835 der christlichen Zeitrechnung.

[29]) Schahr ed. Cureton, 1842, I, ٣٧ letzte Zeile:

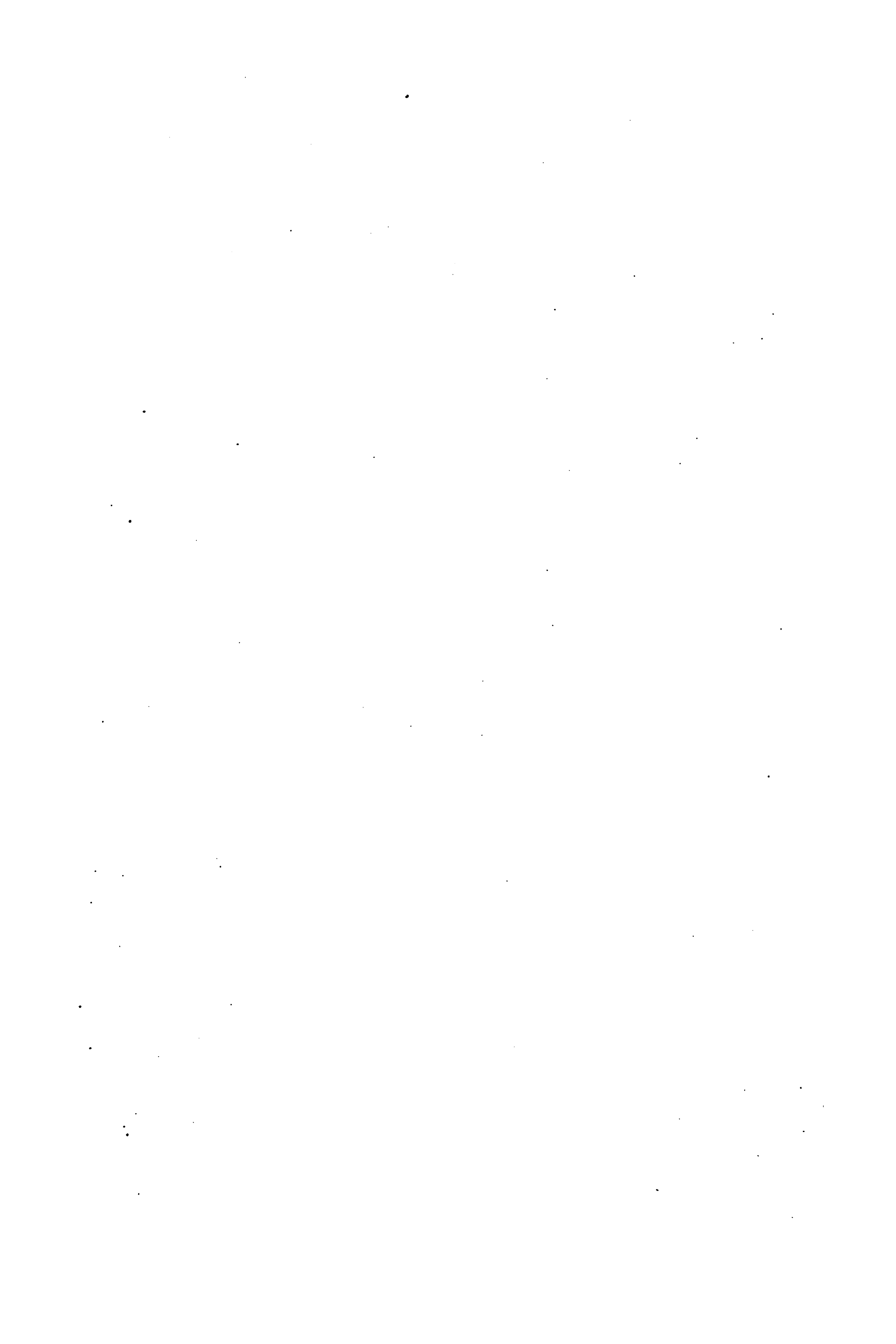
وانما اخذ ذه المقالة من قدماء الفلاسفة

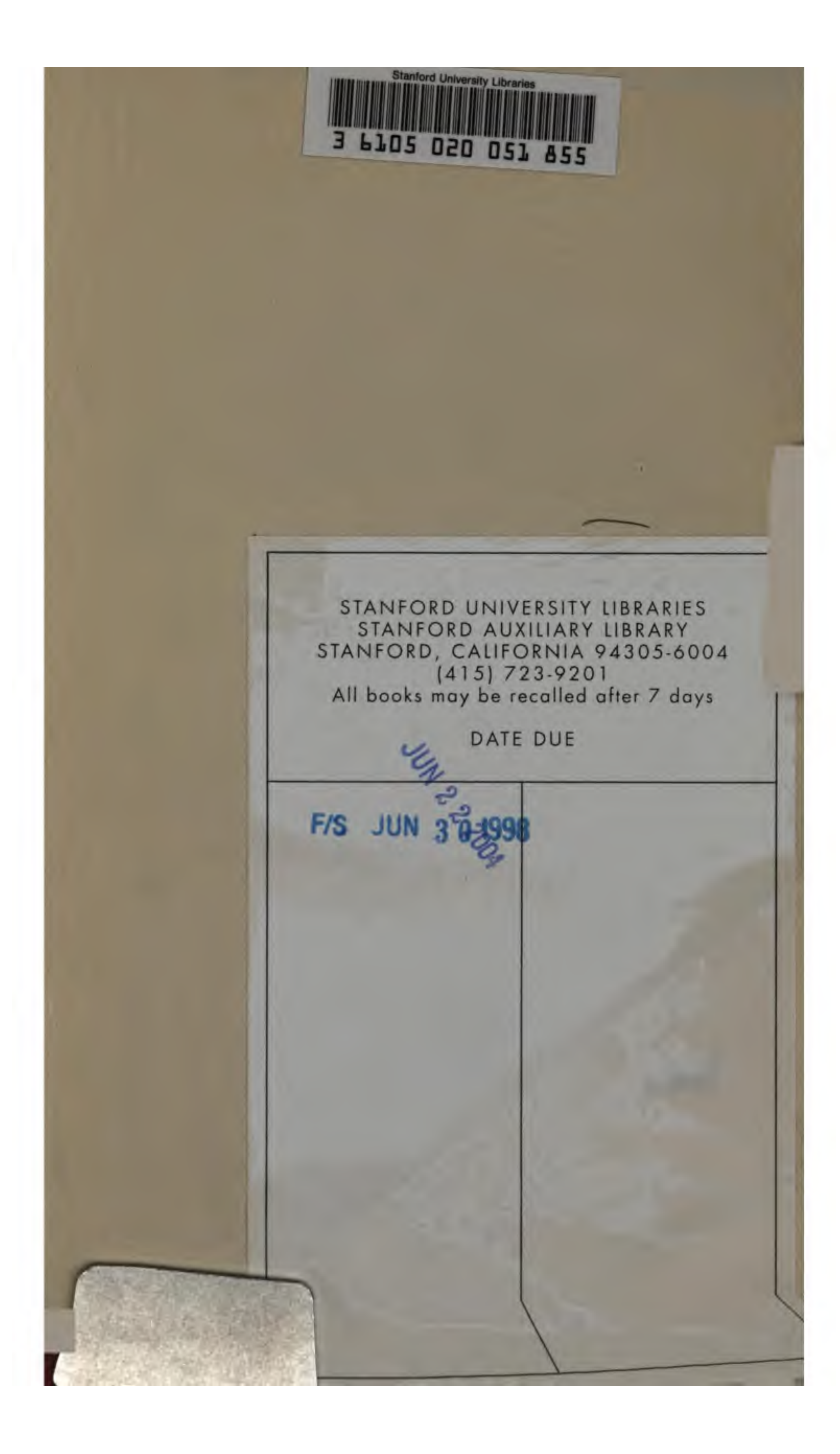
Vgl. auch die deutsche Uebersetzung bei Haarbrücker, I, 54. Ueber die Lehren des an-Nazzâm findet sich noch Einiges bei Mawâkif ed. Sörensen; vgl. Steiner a. a. O. S. 56. Vgl. auch G. Flügel, Dissertatio de arabicis scriptorum Graecorum interpretibus, Misenae, 1841.

[30]) Vgl. Steiner a. a. O. S. 57.

[31]) Vgl. D. Fr. Strauss, Voltaire, S. 236.







Stanford University Libraries
3 6105 020 051 855
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days
DATE DUE
F/S JUN 30 1998
JUN 22 2004

